

C O L E C Ț I A P A N O P T I K O N

Jean Baudrillard
PAROXISTUL
INDIFERENT

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a
României BAUDRILLARD, JEAN

Paroxistul indiferent / Jean Baudrillard; trad.: Bogdan Ghiu. Cluj-Napoca; Ideea Design & Print, 2001.96 p.; 23 cm. - (Panoptikon).

Tit, orig. (fie): Le paroxiste indifférent - entretiens avec Philippe Petit.

ISBN 973 - 85126 - 7 - 0

I. Chiu, Bogdan (trad.)

Jean Baudrillard

PAROXISTUL INDIFERENT

Convorbiri cu Philippe Petit

Ideea Design & Print Editură 2001

e Jean Baudrillard

Le paroxiste indifférent - entretiens avec Philippe Petit. Grasset, Paris, 1997

Editorii colecției Ciprian Mihali Alexandru Polgár

Lector

Alexandru Polgár

Traducere în limba română Bogdan Ghiu

Design

Ideea Design & Print, Cluj

Coperta

Eugen Coșorean

ISBN 973 - 85126 - 7 - 0

„Paroxitonul”, care în latinește înseamnă, literal, „penultimul”, caracterizează, în domeniul prozodiei, penultima silabă. Paroxismul ar fi, prin urmare, momentul penultim, adică nu acela al ci cel exact dinainte de sfârșit, exact înainte ca nimic să nu mai fie de spus.

Destinul valorii

Sfârșitul economiei politice, noi l-am visat

împreună cu Marx, în indistincția claselor și transparența socialului, conform unei logici ineluctabile a crizei capitalului. L-am visat, apoi, împotriva lui Marx, în contestarea postulatelor economiei – alternativă radicală, contestând orice întâietate a economicului ori a politicului, în primă sau ultimă instanță: economia politică abolită, pur și simplu, ca epifenomen, învinsă de propriul ei simulacru, printr-o logică superioară. Astăzi, nici măcar nu mai este nevoie să visăm la acest sfârșit. Economia politică dispare de una singură, sub ochii noștri, transformându-se într-o transeconomie a speculației și încălcându-și propria-i logică (logica valorii, a pieței, producția, plus-valoarea, logica însăși a capitalului), spre un joc de reguli flotante și arbitrar, un joc al catastrofei. Economia politică va fi luat, astfel, sfârșit, însă câtuși de puțin așa cum ne-am fi așteptat – exacerbându-se până la parodie. Speculația nu mai e plus-valoare, ci un extaz al valorii, lipsit de orice referință la producție și la condițiile reale ale acesteia. Este forma pură și vidă, forma expurgată a valorii, care nu se mai bazează decât pe propria-i revoluție și pe propria-i circulație orbitală. Tocmai destabilizându-se pe ea însăși într-un mod monstruos, ironic într-o oarecare privință, scurtcircuitează, acum, economia politică orice alternativă. Căci ce se poate opune unei asemenea supralicitări, care recuperează, în felul ei propriu, energia potlatch-ului, a poker-ului, a propriei sale sfidări, și constituie, într-o oarecare măsură, trecerea în faza estetică și delirantă a economiei – fapt care

constituie, efectiv, modalitatea cea mai neașteptată de a-i pune capăt, mai originală, în fond, decât toate utopiile noastre politice? În fața acestui salt mortal, poate, oare, teoria să efectueze un dublu salt mortal pentru a-și păstra avantajul?

Marea gândire nietzscheeană a transvaluației tuturor valorilor s-a văzut realizată exact pe dos, prin involuția tuturor valorilor. Nu am trecut dincolo, ci efectiv dincoace de Bine și de Rău, de Adevărat și Fals, de Frumos și Unt – nu într-o dimensiune a excesului, ci într-una a lipsei. N-a existat nici transmutație, nici depășire, ci disoluție și indistinție.

Am visat la o mutație transgresivă, excesivă a valorii. Ceea ce se realizează acum este, însă, o mutație regresivă, recesivă, involutivă. *Diesseits von Gut und Böse. Requiescat Nietzsche.*

Transmutației, noi i-am substituit comutația valorilor, transfigurării lor reciproce – indiferența lor una față de alta și confuzia lor. Transdevaluarea lor, într-o oarecare măsură. Actuala conjunctură de reabilitare a tuturor valorilor și de comutare indiferentă a lor este tot ce poate fi mai rău. Nici măcar distincția dintre util și inutil nu mai poate fi practică, ca urmare a excesului de funcționalitate care antrenează contaminarea lor – moartea valorii de întrebuințare. Adevăratul dispăre în mai-adevărat-decâtadevăratul, în prea-adevărat-ca-să-fie-adevărat – supremația simulării. Falsul se resoarbe în prea-fals-ca-să-fie-fals – sfârșitul iluziei estetice. Iar pierderea răului este încă și mai

dureroasă deck pierderea binelui, iar pierderea falsului încă și mai dureroasă deck pierderea adevărului.

Încercăm, astăzi, să reabilităm toate aceste valori una câte una, dar ceea ce nu știm să recreem este electricitatea contradicției dintre ele. Valorile individuale, de pildă: le-am reabilitat, dar nu în tensiunea lor dialectică cu socialul, ci cu același titlu ca și socialul, cu titlul de capodoperă aflată în pericol.

Vidate de această tensiune negativă, ele devin echivalente, substitutive. Transpar unele prin intermediul altora - binele prin intermediul răului, falsul prin intermediul adevăratului, urâtul prin intermediul frumosului, masculinul prin feminin, și reciproc. Fiecare valoare se uită cruciș prin intermediul celeilalte. Strabism generalizat al valorii. Suntem departe de o tensiune și de o coliziune a valorilor, corespunzătoare unei creșteri în putere, așa cum șocul dintre materie și antimaterie corespunde unei eliberări definitive a energiei. Atunci când falsul recuperează întreaga energie a adevăratului, sau invers, este vorba de artă, de iluzie. Atunci când realul absoarbe întreaga energie a irealului, este vorba de ficțiune. Dimpotrivă, însă, atunci când adevăratul își pierde chiar și energia inversă, aceea a imaginarului, este vorba de simulare, cu gradul cel mai de jos al iluziei. Când binele pierde până și energia răului, avem de-a face cu treapta cea mai de jos a moralei.

Așa stau lucrurile cu toate sistemele, inclusiv cu sistemele de valori, caracterizate prin

pierderea referinței și prin depășirea propriului sfârșit. Trecând dincolo de propria lor determinare și de propriul lor principiu, ele devin metastatice, în sensul literal al oricărui proces biologic iradiind în întregul corp. Astfel, sexul nu se mai află în sex, politicul nu se mai află în politic, ci oriunde în altă parte, pretutindeni. Estetica însăși este asemenea unui virus filtrant. Toate categoriile dispar în beneficiul unui soi de hipersincretism, de homeostazie și de indistinție.

Însă acest soi de suprafuziune liberă, de iradiere, de viralitate a valorii, la capătul căreia aceasta invadează, sau mai exact infectează totul printr-un proces epidemic irezistibil, să reprezinte, oare, o trecere dincolo de valoare, sau, dimpotrivă, semnul unei imposibilități a acesteia de a se auto-nega ca atare? Dincolo de valoare, noi ne aflăm oricum, cu actualele fluxuri bursiere și cu deriva capitalurilor – ca să nu luăm deck economia. Să avem, însă, de-a face cu utopia realizată a valorii? Pare, mai degrabă, că valoarea a ales, și ea, o strategie fatală, că s-a decis să treacă dincolo de propriile-i țeluri, printr-o totală eliberare a energiei sale în vid, printr-o lichidare totală și printr-o fugă înainte disperată.

Destinului valorii nu i se poate opune deck acela al formei. Toate formele s-au degradat, pe rând, în valori, așa cum diferitele forme de energie se degradează sub formă de căldură. Degradare în estetica înțeleasă ca valoare, în morala înțeleasă ca valoare, în ideologia înțeleasă ca valoare, însă formele înseși se degradează, sfârșind prin a se confunda, în sânul unui univers

fractal, aleatoriu și statistic, în indiferență și echivalență, conform unei accelerări continue, asemănătoare mișcării browniene a moleculelor. Am pierdut, astfel, valoarea de întrebuintare, apoi venerabila valoare de schimb, volatilizată prin speculație, și suntem, acum, pe cale de-a pierde până și valoarea-semn în beneficiul unei etici a signalului indefinite, pe cale de-a pierde orice logică diferențială a semnului în beneficiul unei circulații logiciile¹ nediferențiate. Nici semnul nu mai este ce-a fost. Entropie fizică, entropie metafizică: toate valorile stau, acum, sub semnul entropiei, așa cum toate diferențele se află sub semnul indiferenței. Tot ce-a mai rămas viu din semn va pieri prin echivalență. Tot ce-a mai rămas viu din sens va pieri prin insignifianță. Și tocmai pentru că nu mai știm ce-i adevărat și ce-i fals, ce-i bine și ce-i rău, ce are valoare și ce nu are; ne vedem obligați să stocăm totul, să înregistrăm totul, să conservăm totul, de unde o devaluare fără apel. Acumulăm, oare, la infinit pentru că nu mai există niciun criteriu al valorii, sau, dimpotrivă, tocmai pentru că ne-am apucat să stocăm, să acumulăm, să adăugăm real realului și informație informației orice valoare a devenit confuză și indecidabilă? Chiar și acest lucru este greu de decis.

Contra jocului diferențiator al valorii, jocul dual al formei: reversibilitate și metamorfoză. Formele nu diferă una de alta, sunt, toate, singulare și incomparabile. Și tocmai pentru că

1 în original: logicielle. Logiciel, în franceză, este ceea ce în engleză se numește soft(n. t.).

sunt incomparabile le trăim, asemenea limbajului, ca pe o catastrofă fericită – sau ca pe dualitatea incomparabilă a masculinului și femininului, care nu există decât seducându-se reciproc, fără a se putea împăca vreodată. Nici activă nici pasivă, nici subiect nici obiect, nici singulară nici plurală: așa este lumea duală și reversibilă, care menține, de la o formă la alta, o distanță radicală și o înțelegere secretă

— o înlănțuire predestinată.

Metamorfoza însăși este o catastrofă fericită: aceea, neîncetată, a unui sex în celălalt, a ideilor unele în altele, a tonalităților, cuvintelor și culorilor. Aceea a umanului în inuman, și, respectiv, de-a lungul ciclului total al aparențelor, a formelor și substanțelor: vegetal, mineral, animal, uman

— și, de ce nu, și a altor forme, supraumane, acum când umanul nu mai reprezintă ultimul cu vânt al istoriei.

Ipotezei deziluzionate a valorii i se opune ipoteza, iluzionistă, a formei. Căci dacă toate valorile par a fi, conform unui proces irezistibil, pe cale de dispariție, formele, în schimb, în vis cel puțin, par indestructibile. Iar capcana este de a vrea să salvezi cu orice preț valorile, când pierderea fundamentală ar fi, de fapt, aceea a formelor.

CARTEA ÎNTÂI

De ce (nu) există nimic

MAI CURÂND DECÂT CEVA?

CAPITOLUL I

Sfârșit de partidă

La începutul cărții dvs., Iluzia sfârșitului sau Greva evenimentelor (1992), lăsați impresia că ați concediat definitiv istoria, vorbiți despre dispariția istoriei, despre ideea că „istoria, sensul, progresul nu mai reușesc să-și găsească viteza de eliberare” și că evenimentul, ca urmare a propulsării, prin informație și media, în afara sferei sale originare, nu mai circulă prin memorii umane, ci prin memorii de ordinatoare. „Istoria”, scrieți dvs., „nu mai izbutește să se depășească pe sine... ea implodează în actualitate”.

Un astfel de diagnostic nu condamnă, oare, din capul locului, orice speranță de schimbare politică? În ce măsură ne permite el să scăpăm din lumea celor care nu cred în nimic și par sortiți să rumege la nesfârșit acest nimic? Istoria este cea care s-a despărțit de dvs., sau dvs, sunteți cel care îi semnați actul de deces?

Niciuna, nici alta, în acel capitol, pe care l-am intitulat „Patafizica anului 2000”, am plecat de la ideea că nu vom mai putea să regăsim istoria dinainte de apariția informației și a mediilor de informare, că excesul de istorie și excesul de evenimentialitate anulează însăși posibilitatea acțiunii istorice. Nu s-au înmulțit evenimentele, ci evenimentul în sine se vede, astăzi, multiplicat prin difuzarea lui, prin informație. Aș spune că tocmai pentru că totul a devenit, azi, istorie nu mai este posibil să credem în ea. Mentalitățile, viața cotidiană, sexualitatea, totul a fost istorizat. Prin exces, mai curând decât prin rarefiere am pierdut, așadar, conceptul și sensul istoriei. Nu avem de-a face cu un sfârșit al istoriei, în sensul

lui Fukuyama, prin rezolvarea tuturor contradicțiilor ridicate de ea, ci cu o diluare a istoriei ca eveniment: punerea ei mediatică în scenă, excesul ei de vizibilitate. Continuitatea timpului, care reprezintă o modalitate de a defini istoria (ca să existe recurență posibilă de la o secvență la alta, trebuie să existe un trecut, un prezent și un viitor, cu continuitate între ele), este din ce în ce mai puțin asigurată. Odată cu instantaneitatea informației, nu mai există timp pentru istoria însăși. Aceasta nu mai are timp să aibă loc, într-un fel sau altul. E scurtcircuitată. A face această constatare nu înseamnă, însă, a nu mai crede în nimic, așa cum spuneți dvs., ci a lua act de această retrocurbare a istoriei și a încerca să-i dejoci efectele mortale.

La ce bun, atunci, a mai insista atât asupra ideii că „imaginația viitorului ne scapă”? Îți vine să crezi că dezastrul e singurul sigur. Și, apoi, prăbușirea comunismului nu a fost un eveniment oarecare! Istoria europeană s-a trezit efectiv din somnul ei dogmatic. Chiar dacă peisajul, după bătălie, în Balcani cel puțin, este cel puțin răvășit...

Odată cu prăbușirea comunismului, ne-am spus: „istoria reîncepe”. Există, aici, o anumită formă de incantație, de halucinate a unei noi perspective. Istoria Europei centrale și orientale a fost congelată și, o dată decongelată, ea a apărut cu alt chip. Nu de reapariția unei istorii *în progress*, cu viitor la cheie, a fost, așadar, vorba. Ci de *revival*-ul unei istorii care a avut, deja, loc. O istorie-fantomă, care revine să bântuie societățile

postcomuniste. „O rescriere în sens invers a întregului secol XX”. Un colaj al reziduurilor istoriei. Cele două sisteme își schimbă reciproc reziduurile conform unei contaminări perverse, în spațiul homeostatic al noii ordini mondiale. Ubertya decongelată din Est și libertatea glorificată, muzeificată din Vest reprezintă cele două fețe ale aceleiași medalii. Iar evenimentele analoge, precum naționalismul, pe care le vedem reapărând, nu au același sens într-o istorie care se face și într-o istorie care se des-face, într-o istorie ascendentă și într-una a remușcării.

Nu au același sens, dar au, totuși, sens...

Evenimentele se ciocnesc și se succed, dar nu dau naștere unor noi raporturi de forță. Sunt împotmolite în trecut, în probleme depășite. Problemele de ieri sunt prezente, dar nimeni nu știe cum să le rezolve, și nu există nicio posibilitate de a face loc vreunui eveniment nou. A existat, într-adevăr, iluzia unei perspective, în 1989, dar foarte repede s-a observat că protagoniștii acestui *happy-end* nu mai aveau nicio carte de joc în mână. Am început, atunci, să reciclăm istoria, să trăim, din nou, filmul în sens invers...

Nu mai așteptăm, astăzi, vreo relansare decât de la scadența simbolică a mileniului. Anul 2000 ca singurul non-eveniment fatidic. Așteptare magică, ea însăși milenaristă, a non-parousiei, în așteptarea ei, toată lumea se chircește la pământ – catalepsie crescândă, catatonie colectivă –, cu ochii țintă pe numărătoarea inversă. Acest suspans e, însă, vid: ca și cum întregul secol XX s-

ar goli de substanță în acești câțiva ani, ca și cum și-ar revizui în scădere toate exigențele, până la ștergerea chiar și a urmelor istoriei sale.

Probabil, dar nu puteți să negați că sistemul comunist a eșuat și că prăbușirea imperiului sovietic a avut efectiv loc!

Sistemul comunist și Zidul Berlinului nu se prăbușesc în afară, în semn de deschidere și de libertate, ci înăuntru, în semn de dezintegrare, de deconstrucție violentă - fără, însă, nicio consecință eliberatoare. Se autodistrug lăsând loc golului - așa cum se întâmplă la implodarea imobilelor. Tot ce eliberează această prăbușire sunt germenii contagioși ai prăbușirii. Este, de altfel, ceea ce s-a petrecut cu URSS-ul: ceea ce a gravitat, sau ceea ce s-a transmis imediat plecând de la acest eveniment au fost fermenții delincvenței și ai dispariției, pe care țările din Est i-au exportat cu veselie spre Vest, în schimbul lor ele primind, imediat, fără nici cea mai mică nuanță de libertate, dreptul de a beneficia de iradierea liberalismului și a unui sistem de valori mult mai performant, tot atât de corupt, de decadent, însă, ca și al lor. A fost un schimb de procedee. Prin care ne dăm seama că Zidul Berlinului proteja Vestul de Est, și invers. Și că sistemul comunist apăra cel puțin ficțiunea valorilor occidentale. Fapt care i-ar putea face, pe unii, să spere într-o reabilitare sau întoarcere a lui, sau în ceva asemănător - ca ultimă măsură de repolarizare a lumii.

Dar până una, alta, ce se întâmplă?

Cele două sisteme se contamenează reciproc.

Unul îi transmite celuilalt tehnologiile și piețele sale, celălalt îi transmite opusului său poluarea, virusii și angoasele sale. Jocurile nu sunt, încă, făcute, dar cred că nu capitalismul a triumfat. Ci mondialul, dacă vreți, cu prețul dispariției universalului, înțeles ca sistem de valori. Asistăm, desigur, la un soi de extindere a drepturilor omului și a democrației, dar numai în măsura în care eficiența acestora a dispărut demult. Nu mai suntem într-un raport de forță între două sisteme, ci într-un soi de competiție negativă a cui va reuși primul să domine propriile valori pentru a le lichida, este o cursă a lichidării.

Comunismul și miraculoasa lui prăbușire, în mărime naturală, adică la dimensiunile întregii istorii, reprezintă lichidarea socialului și a politicului ca idee, ca valoare, ca utopie, în dezastrul utopiei înfăptuite. Nu la fel stau, însă, lucrurile și cu Vestul: eșec, în mărime naturală, a utopiei realizate a fericirii? Prăbușirea sistemului de valori occidental reprezintă corelativul exact al prăbușirii sistemului de valori al comunismului din Est. Delăsarea occidentală, aceea a unei fericiri hrănite cu hormoni și făini animale, acest extaz moale și tehnologic, acest virus interactiv pe care noi îl pasăm Estului în schimbul deschiderii acestuia către spațiul democratic, este încă și mai rău decât contaminarea în sens opus, aceea a totalitarului, a controlului rigid și al inerției birocratice. O corupere a vizibilului împotriva aceleia a ascunsului, a ocultului, a refulatului. Anul 1989 va fi marcat, astfel, începutul imensei contaminări reciproce a celor două lumi. Și poate

că decăderea, dezagregarea lumii capitaliste, a principiilor și valorilor acesteia a precedat-o pe aceea a socialismului din Est. Poate că acesta nu a făcut decât să se alinieze la indiferența lumii occidentale față de propriile-i valori - nemaivând în fruntea lui nicio ideologie, nicio voință politică demnă de acest nume! Tot ce e diferit se vede, azi, obligat să capituleze în fața universului nediferențiat. E victoria entropiei, aceea a pieței și a democrației, care atrage irezistibil în direcția unui schimbism generalizat al tuturor valorilor. De unde și valul de revizionism al unei lumi occidentale conștiente de această irezistibilă degradare și tentate, până la urmă, să restaureze tot felul de valori vechi și respectabile (printre care și aceea a comunismului) pentru a-și salva propria identitate, lată comunismul devenit, în sfârșit, un umanism!

Ce este capitalismul, azi, pentru dvs?

Habar n-am. Un soi de topire a universalului într-o stare de lucruri mondială. Un fel de echivalent general pur operațional. Care nu mai comportă nici măcar valori opuse sau negative, precum revoluția, caracterul nedemn al muncii etc. Vreme îndelungată, comuniștii au propus un sistem antagonic. Astăzi nu mai există niciun fel de sistem antagonic, pur și simplu pentru că nu mai există valori și nicio gravitație a sistemului însuși. Nu mai există decât o transcriere automată a lumii în mondial.

Ce diferență faceți între universal și mondial?

În cadrul mondialului, toate diferențele dispar, se dezintensifică în beneficiul unei pure și

simple circulații a schimburilor. Toate libertățile dispar în beneficiul unicei libertăți a schimburilor. Mondializarea și universalitatea nu merg mână în mână, ci mai degrabă se exclud. Mondializarea este aceea a tehnicilor, a pieței, a turismului, a informației. Universalitatea este a valorilor, a drepturilor omului, a libertăților, a culturii, a democrației. Mondializarea pare ireversibilă, în vreme ce universalul e mai curând pe cale de dispariție. Cel puțin așa cum s-a constituit el ca sistem de valori la scara modernității occidentale, fără echivalent în nicio altă cultură. Nici măcar o cultură vie și contemporană precum cea japoneză nu are un termen pentru a-l desemna. Nu există un cuvânt pentru desemnarea unui sistem de valori care se vrea la unison cu toate culturile și cu diferențele lor, dar care, în mod paradoxal, nu se gândește pe el însuși ca relativ și se dorește, în deplină ingenuitate, o depășire ideală a tuturor celorlalte existente. Nu ne trece nici măcar o secundă prin minte că universalul ar putea să nu fie decât gândirea particulară a Occidentului, produsul său specific, original, desigur, dar la fel de puțin exportabil, până la urmă, ca oricare alt produs de origine. Și, totuși, japonezii așa îl văd, ca o trăsătură specific occidentală și, departe de a se ralia la un concept abstract, ei sunt cei care, printr-o ciudată întoarcere, relativizează universalul nostru și-l integrează în singularitatea lor.

De ce țineți cu orice preț ca universalul să se dizolve în cultura particulară a unui popor? Sunt de acord cu dvs., că există o pagină neagră a

moralismului raționalist și că trădarea universalului, denunțată de Benda în 1927, nu mai este la ordinea zilei, dar nu văd de ce reconstrucția idealului Luminilor ar fi într-atât de imposibilă? după adomo, există Habermas...

Orice cultură demnă de acest nume se pierde în universal. Orice cultură care se universalizează își pierde singularitatea și moare. Așa s-a întâmplat cu cele pe care noi le-am distrus asimilându-le cu forța, dar la fel se întâmplă și cu a noastră, în pretenția ei la universal. Diferența este că primele au murit de propria lor singularitate, ceea ce constituie o moarte frumoasă, în vreme ce noi murim ca urmare a pierderii oricărei singularități, a exterminării tuturor valorilor noastre, ceea ce reprezintă o moarte urâtă. Noi considerăm că destinul oricărei valori îl reprezintă înălțarea la universal, fără a măsura riscul mortal pe care-l constituie această promovare: mai curând decât o înălțare, este vorba de o reducere, sau, mai precis, de o înălțare la gradul zero al valorii. Pe vremea Luminilor, universalizarea se făcea în sus, pe linia unui progres ascendent. Astăzi, ea se face în jos, printr-o neutralizare a valorilor, cauzată de proliferarea și de extinderea lor indefinită. Așa s-a întâmplat cu drepturile omului, cu democrația etc.: expansiunea corespunde celei mai slabe definiri a lor, entropiei lor maxime. Gradul Xerox al valorii. Triumful gândirii unice asupra gândirii universale. Ceea ce se mondializează este în primul rând piața, promiscuitatea tuturor schimburilor și a tuturor produselor, fluxul neîncetat al banilor. Din

punct de vedere cultural, este o promiscuitate a tuturor semnelor și a tuturor valori lor, pornografie adică. Căci tocmai succesiunea, difuziunea mondială a tot și orice de-a lungul rețelelor, asta este pornografia. Nu e nevoie de obscenitate sexuală, e suficientă această copulație interactivă. La capătul acestui proces, nu mai există nicio diferență între mondial și universal. Universalul însuși se vede mondializat: democrația, drepturile omului circulă la fel ca oricare produs mondial, asemenea petrolului sau capitalurilor. Ne putem, astfel, pornind de aici, întreba dacă universalul n-a sucombat, oare, deja propriei mase critice, și dacă el a reușit să se implanteze vreodată și altundeva decât în discursul și moralele oficiale. În orice caz, pentru noi, oglinda universalului s-a spart (am putea, într-adevăr, să vedem aici ceva de felul unui stadiu de oglindă al umanității). Aceasta reprezintă, poate, și o șansă, căci în bucățile acestei oglinzi sparte toate singularitățile revin la viață. Cele pe care le credeam amenințate supraviețuiesc, cele pe care le credeam dispărute renasc, în spatele rezistențelor din ce în ce mai aprige la mondializare, rezistențe sociale și politice care pot să apară ca un refuz arhaic al modernității cu orice preț, se cuvine să descifrăm o mișcare originală de sfidare a dominației exercitate de universal. Ceva ce depășește economicul și politicul. Un fel de revizionism violent cu privire la achizițiile modernității, la ideea de progres și de istorie – un fel de respingere nu numai a faimoasei tehnestructuri mondiale, ci și a structurii mentale

de identificare a tuturor culturilor, a tuturor continentelor sub semnul universalului. Această resurgență, dacă nu chiar această insurecție a singularității poate îmbrăca forme violente, anormale, iraționale dacă o privim din punctul de vedere al gândirii „luminate” - forme etnice, religioase, lingvistice, dar și, la nivelul individului, caracteriale și nevrotice. Ar fi, însă, o fundamentală eroare (exact aceea care se desenează în orchestrarea morală a discursului politic corect comun tuturor puterilor și multora dintre „intelectuali”) să condamnăm fără drept de apel toate aceste tresăriri ca fiind populiste, arhaice și chiar teroriste. Tot ceea ce, astăzi, face eveniment se face împotriva universalului, împotriva acestei forme abstracte (inclusiv antagonismul ireductibil al Islamului față de valorile occidentale - tocmai pentru că reprezintă contestația cea mai vehementă a acestei mondializări occidentale este Islamul, astăzi, inamicul public nr. 1). Dacă ne încăpățânăm să nu înțelegem aceste lucruri, vom continua să ne epuizăm forțele într-o încheștare fără sfârșit între o gândire universală, sigură de puterea și de îndreptățirea ei, și singularități ireductibile din ce în ce mai numeroase. Chiar și în societățile noastre aculturate la universal observăm că nimic din ceea ce a fost sacrificat pe altarul acestui concept nu a dispărut cu adevărat - a trecut, doar, în clandestinitate. Iar ceea ce se rejoacă, în sens invers, astăzi, este o întreagă istorie așa-zicând progresistă, un întreg evoluționism cristalizat în jurul punctului său final, pe care, de altfel, l-am și

pierdut, între timp, din vedere. Această utopie e, azi, dislocată, și dislocarea ei în profunzime este încă și mai rapidă decât consolidarea ei prin forță.

Această utopie dislocată nu este lipsită de asemănări cu ultimul om al lui Nietzsche. Este o utopie democratică standard, redusă la cea mai simplă expresie a sa...

Este tocmai iluzia democratică, iluzia ei congenitală. Ne aflăm în fața unui dispozitiv complex alcătuit din trei termeni: mondializarea schimburilor, universalitatea valorilor și singularitatea formelor (limbile, culturile, indivizii, caracterele, dar și hazardul, accidentul etc. – tot ceea ce universalul, conform legii sale, recuză ca excepție sau ca anomalie). Or, situația se schimbă și se radicalizează pe măsură ce valorile universale își pierd din autoritate și din legitimitate. Atâta timp cât se impuneau ca valori mediatore, ele reușeau (mai mult sau mai puțin) să integreze singularitățile ca diferențe, într-o cultură universală a diferenței. Acum, însă, ele nu mai reușesc acest lucru, deoarece mondializarea triumfătoare face *tabula rasa* cu toate diferențele și cu toate valorile, inaugurând o (în) cultură perfect indiferentă. Și nu mai rămâne, o dată universalul dispărut, o dată impasul universalului atins, decât tehnostuctura mondială atotputernică față în față cu singularitățile redevenite sălbatice și livrate lor însele.

Universalul a avut șansa lui istorică. Astăzi însă, confruntate cu o nouă ordine mondială fără alternativă, cu o mondializare lipsită de drept de apel, pe de o parte, și, pe de altă parte, cu deriva

și cu insurecția tenace a singularităților, conceptele de libertate, democrație, drepturi ale omului fac o figură dintre cele mai palide, nemaifiind decât niște fantome ale unui universal dispărut. Pe care ne este greu să ni-l imaginăm renăscând din propria-i cenușă, cum la fel de greu este să ne închipuim și că lucrurile s-ar putea aranja prin simplul joc al politicianului - acesta fiind prins în aceeași dereglementare și nemandispunând de alt fundament în afara forței morale și intelectuale. Jocurile nu sunt, cu toate acestea, făcute, chiar dacă „*nen ne va plus*” pentru valorile universale. Mizele, în golul lăsat de universal, au crescut în putere, iar mondializarea n-a câștigat dinainte, în fața puterii ei dizolvante și omogenizante, vedem ridicându-se pretutindeni forțe eterogene, nu doar diferite, ci antagonice și ireductibile.

Țineți cu orice preț să demoralizați Occidentul?

Demoralizarea Occidentului face parte din istoria sa. N-am inventat-o eu. „Noua ordine sentimentală”, aceea a dezafecției, a remușcării, a societății victimale este prelungirea unei crize a sensului care a început în secolul al XIX-lea, odată cu efectele negative ale revoluției industriale și colonizării, și care s-a prelungit de-a lungul întregului secol XX. De treizeci de ani, noi trăim în faza ei ultimă, sau mai exact în cea penultimă, adică în cea paroxistică. Mizeria celorlalți și catastrofele umanitare au devenit ultimul nostru teren de aventură.

Ceea ce numim „noua ordine mondială” nu

mai are nimic de-a face cu un câmp istoric. Este un fel de câmp orizontal în care fiecare trebuie să-și găsească marca proprie. Dacă nu reușește sau nu vrea s-o găsească, va fi forțat să se înscrie în el. Din acest punct de vedere, „noua ordine mondială” este un concept integrist. Un integrism al vidului, dar cu atât mai feroce.

Falia esențială trece, azi, prin Islam, dar și prin inima fiecărei țări așa-zis civilizate și democratice, și, fără îndoială, prin adâncul fiecăruia dintre noi.

Să dezertăm Occidentul!

Oricum se impune să privim spre alte lumi decât lumea occidentală! Societățile subdezvoltate, sau în curs de dezvoltare, nu mai sunt ce erau, deoarece însuși conceptul de dezvoltare nu mai este ce-a fost. Prin chiar incapacitatea lor de a ajunge la un principiu democratic - economic și politic - coerent (dar chiar și societățile „avansate” n-au reușit acest lucru, iar ceea ce ele au pasat restului lumii nu este, în fond, decât o versiune ratată, varianta caricaturală a modelului), aceste societăți sunt, poate, prefigurarea unei stări de lucruri ulterioare în care toate societățile, inclusiv ale noastre, vor trebui să înfrunte prăbușirea acestor bune principii raționale. Această fatalitate reprezintă, prin urmare, o șansă, și, în acest sens, prin chiar confuzia lor, tocmai aceste societăți sunt de avangardă, nu societățile noastre occidentale, îmbuibate cu privilegiul lor tehnologic, ca și cu un evoluționism feroce și drept-cugetător, care le interzice să se mai gândească și la altceva decât la

supremația mondială a propriului lor model. Această supremație e doar virtuală – și trece, de altfel, în momentul de față, prin tehnicile virtualului (or tehnica, ca orice medium, este cu dublu tăiș, iar puterea virtualului este o putere virtuală).

Pe de altă parte, acest model se delabrează singur, agonizează, și nu mai este decât epava, sau umbra lui însuși. Sau este, mai curând, asemenea omului care și-a pierdut umbra și a devenit transparent, iradiat de propria-i energie și infectat, în profunzime, de propriii săi viruși. *Pole-position*-ul acestor societăți e, deci, din punctul de vedere tocmai al evoluționismului de la care ele se reclamă, problematic și periculos. Ele asistă la resurgența tuturor singularităților și anomaliilor pe care au pretins că le-au redus la tăcere, și le vedem, astăzi, după chipul și asemănarea celor din Lumea a Treia (care, și din acest punct de vedere, le-au servit drept prefigurare), detracându-se economic și politic. Chiar și națiunile cel mai bine consolidate încep să se dezagrege (Corsica, Țara bascilor, Lombardia, Rusia, Canada; sfârșitul împărțirii în două a lumii, oglinda disuasiunii o dată spartă, lasă locul diseminării generale, fractalității). Șansele viitoare aparțin, prin urmare, societăților adolescente, care nu au trecut prin economie și prin politic. Dar care pot să se acomodeze foarte bine cu tehnologicul, fără a se împovăra cu toate aceste categorii istorice, umaniste și raționale, altfel spus cu niște valori care oricum se întorc, astăzi, împotriva lor înșile, făcând dovada propriei

neputințe.

Când spuneți că „în majoritatea, conflictelor actuale, nu este vorba decât de o violență homeopatică polițienească lăuntrică sistemului”, mie, unuia, mi-e greu să înțeleg. Cum puteți să vorbiți de violență homeopatică în cazul Irakului ori al fostei Iugoslavii?

Nu mai suntem, cu aceste conflicte, în violența istorică, în sensul în care ea s-ar naște, dialectic, dintr-o istorie. Ceea ce domină este un model absolut de ordine și pace – homeostatic, dacă vreți, mai mult decât homeopatic.

Nu mai vrem să facem război, dar acționăm în numele datoriei de a resorbi orice dezordine posibilă, în Bosnia, americanii au parașutat pacea exact la fel cum au parașutat războiul în Irak. E un model telescopic al păcii și al războiului, devenite, azi, indistincte, așa cum bine a văzut Orwell. Faptul că există, sau nu, mii de morți, din punctul de vedere al acestei operațiuni de parașutare este indiferent. Operațiunea din Golf ar fi putut să se desfășoare fără niciun mort. Așa cum a fost, de altfel, cazul de partea americanilor. Acest război a fost curat din punct de vedere tehnologic și din punct de vedere conceptual. Dărei nu mai este război. Aceeași violență polițienească se manifestă, azi, atât în cazul păcii, cât și în cel al războiului.

Istoria, ca și războiul, dispare. „Neputința militară occidentală de a reacționa la agresiunea sârbă este egală cu imposibilitatea de a pune în joc viața unui singur soldat”, scriați într-una din cronicile dvs, din Libération, în plin

bombardament al orașului Sarajevo. Poate că războiul nu mai este de viitor pentru Europa de Vest, dar să mai fie, oare, pentru Europa de Est?

Violența este o relație de alternate, între Pentagon și irakieni, întregul spațiu era ocupat de tehnică. Nu mai era loc pentru violența propriu-zis războinică, în Bosnia, violența este reală, teribilă, ambiguă. Și nu este vorba doar de o veche poveste între niște frați dușmani. Luată în bloc, ea reprezintă și o formă de revoltă împotriva ordinii mondiale. Violența războinică nu este doar o simplă reînviere a trecutului, ea poate să exprime și un soi de tresărire vitală, precum ura, împotriva unei „purificări” la nivel mondial și în toate domeniile.

N-ar fi mai potrivit să vorbim de urgență decât de resurgență?

Sunt perfect de acord să considerăm războiul din Balcani în actualitatea lui radicală, aceea a mondializării și a reacțiilor identitare pe care aceasta le provoacă. Exacerbarea națională, identitară, lingvistică, religioasă reprezintă, atunci, o formă de rezistență singulară. Nu se naște sub semnul vreunui universalism. Nu caută să se organizeze. Singularitățile nu se organizează între ele, ci se înfruntă. Nu au vocația de a regăsi o mișcare ascendentă universală. Cred, chiar, că rezultă din dispariția universalului în spatele ordinii mondiale. Fiecare comunitate luptă, atunci, pentru un soi de excepție și de singularitate. Făcând din ea o regulă a jocului, eventual ucigătoare și distructivă.

Cetățenia nu este o formă de vizare istorică?

Problema este de a ști ce anume ar putea să-i dea formă. Unde se situează noul echilibru dintre universal și particular? Care ar fi sistemul de reprezentare capabil să asigure o formă de identitate respectuoasă față de universal?

De ce credeți că timpul mondial este singurul care poate să se instaureze?

Nu știu dacă e singurul care poate să se instaureze, dar îl văd venind și instaurându-se. Acest timp a reușit să facă dintr-o pluralitate echilibrată un monopol. Prin urmare, aceste frumoase idei cu privire la cetățenie, care pot fi împărtășie de indivizi la fața locului, pe teren, sunt deja kidnappate, făcute ostateci. Sistemul mondial ține, de altfel, foarte bine discursul universalist și pluralist, este discursul său oficial, și tocmai în spatele lui operează. Toate valorile pioase sau privitoare la cetățenie sunt în curs de lichidare. Acestor vechi valori și acestei utopii îndepărtate relative la universal, eu le prefer niște valori care se autorizează singure, cu de la sine putere, într-un soi de *acting out* existențial: „Exist. Sunt Cutare, deci exist”, adică o afirmație de identitate, dar nu ca o constatare disperată, ci ca o provocare.

Dar identitatea nu este totuna cu singularitatea?

Efectiv, aceste reacții sunt căutarea disperată a unei oglinzi capabile să ofere o imagine de sine. În clipa de față, indiferent că este vorba de grupuri, de națiuni sau de indivizi, oamenii nu se mai bat împotriva alienării, ci împotriva unui fel de depozedări totale.

Atunci când niște mici națiuni se luptă pentru existență, în ce fel ar putea fi vorba de o deposedare?

Prin aceea că, deja, virtualmente, ele sunt condamnate. Sunt în reflux de identitate. Nu se mai află într-o luptă pentru o identitate ascendentă, pentru o suveranitate. Luptă cu spatele la zid, și pe o temă deloc glorioasă, căci identitatea este o valoare săracă, o valoare neutră. Ele se bat pur și simplu pentru a demonstra că există, sau chiar, uneori, asemeni armenilor, pentru a face dovada că nu mai există, că au fost masacrate.

Hai să zicem în cazul identității! Dar istoria?! La pagina 42 a cărții *Iluzia sfârșitului*, dvs, scrieți: „Noi nu mai facem istoria, ne-am împăcat cu ea și o apărăm ca pe o capodoperă aflată în pericol. Vremurile s-au schimbat. Avem, astăzi, o viziune cu privire la Revoluție perfect pioasă, în termeni de drepturi ale omului – nici măcar nostalgică o viziune reciclată în termenii confortului intelectual postmodern. O viziune care permite eliminarea lui Saint-Just din Dicționarul Revoluției. Retorică obosită pune François Furet, istoricul perfect al regretului terorii și gloriei”. Această viziune pioasă despre Revoluție se aplică și în cazul conștiinței istorice contemporane?

Este pe cale de a deveni conștiința comună. Curățarea Revoluției franceze, constatarea că Revoluția a eșuat pentru că a sfârșit în teroare, genul acesta de remușcare și de purificare retrospectivă a evenimentelor nu este altceva decât revizionism. Dar nu constituie câtuși de

puțin o excepție. Incredibil cât de mult ține, azi, totul de curățare! Muzeificarea evenimentelor, reabilitările, comemorările nu urmăresc, toate, decât o astfel de spălare a evenimentelor. Că puterea politică face acest lucru e treaba ei, dar faptul că există intelectuali, oameni care au fost actori ai evenimentelor care își permit luxul cinic de a practica o astfel de epurare e scandalos. Cunoașteți vreo țară care să nu fie rodul unor dezlănțuiri ale istoriei? Istoria nu e făcută doar din raționalitatea istorică. Societățile care nu și-au permis evenimente violente, excrescențe, au rămas într-o ordine catalepdică. Ce vor aceste suflete duioase care vin să rectifice istoria? Fariseismul istoric îmi repugnă...

Ați fost, cu toate acestea, un intelectual angajat.

Mai curând degajat. Intelectuali așa-zis angajați au avut foarte puțină influență asupra politicii, în ciuda reflecțiilor lor. Conceptul de istorie, așa cum a început el să se generalizeze în secolul al XIX-lea, corespunde momentului în care începem să ieșim din el, întotdeauna este la fel, în momentul în care un fenomen începe să fie intelectualizat, dispare din fapte. Cu Sartre, noi am putut să ne întreținem un fel de nostalgie, dar se terminase deja. Teoria „angajată” este, întotdeauna, o încercare disperată de a reconstrui ceva aflat pe cale de dispariție.

Foucault considera că ar fi cu putință de stabilit un diagnostic al prezentului.

Diagnosticul nu mai are sensul obiectiv pe care-l avea la Foucault. Nu cred că acest

diagnostic mai este posibil. Este, astăzi, posibil să faci o constatare obiectivă a lucrurilor? Mă îndoiesc. Oamenii de știință nu mai fac, practic, diagnostice asupra obiectului, care este insesizabil, ci eșafodează tot felul de ipoteze. Se poate face mai mult decât atât? Nu sunt sigur. Putem să analizăm situațiile la fel de inteligent ca și Sartre. Dar e un nivel al satisfacției intelectuale. Mai rămâne celălalt nivel, al ipotezelor. Este o ipoteză interesantă aceea de a reconsidera istoria sprijinindu-te pe un concept generic? Nu cred.

Să zicem. Nu mai credeți în istorie ca și concept rațional, nu mai credeți în promisiunile istoriei. Dar în critica lumii, în numele propriilor ei promisiuni, cum spunea Adorno, mai credeți? Mai credeți, precum Gilles Deleuze, „nu într-o altă lume, ci în legătura dintre om și lume, în iubire și în viață²”?

Lumea, considerată ca atare, nu are istorie. Are, în cel mai bun caz, un destin, dar pe acesta cum să-l cunoaștem? Cum să aflăm dacă ceea ce se află în joc este destinarea genului uman așa cum s-a născut el la începutul istoriei sale, un gen uman căruia i se poate urmări genealogia, un gen uman aflat în neconținută ascensiune? Ceea ce s-a schimbat este faptul că mizele s-au deplasat de la nivelul genului la acela al speciei, în joc se află destinul speciei. Or, este mult mai greu să crezi într-un proiect al speciei. Și în zilele noastre, nouă zecimi din umanitate sunt în afara istoriei, în afara unui sistem de interpretare și de înscriere care a

2 In *L'image-Temps* (1985).

apărut odată cu vremurile moderne și care va dispărea. Istoria reprezintă un lux pe care și l-au acordat societățile occidentale. Este istoria „lor”. Că toate acestea par, astăzi, pe ducă e o nenorocire pentru noi, însă această dispariție lasă loc liber destinului, care dintotdeauna a reprezentat atributul celorlalte culturi. Celorlalte culturi nu le-a lipsit niciodată destinul, în vreme ce noi, în societățile noastre occidentale, suntem orfani de destin.

Bergson nu trebuia să se ocupe de șomaj și de criza muncii, dar există, cu toate acestea, sindromuri sociale, cum ar fi dezintegrarea muncii și a societății salariale, care sunt de ordinul unei mutații fără precedent. Nu reprezintă, oare, aceasta o nouă sarcină istorico-politică?

Capitalul și munca nu au, oare, aceeași soartă? Mai putem noi, astăzi, să calificăm munca drept forță productivă și drept temelie a bogăției? Atâta vreme de munca a fost trăită de majoritatea oamenilor ca o alienare, mai era posibil s-o faci să joace un rol subversiv. Omul se lupta cu mașinile așa cum putea. Se afirma despre ele că sunt aliénante, și omul încerca să se elibereze de ele. Însă în noua noastră logistică de interacțiune om-mașină nu mai e vorba de muncă. Omul și mașina sunt, acum, în interfață. Nu mai există un subiect al muncii. Există operațiune. Nu ne mai aflăm într-o situație de înfruntare transcendentă și verticală. Ci, mai degrabă, într-o situație orizontală de funcționare și de rețea. Cineva care, astăzi, muncește este aproape un cadavru de care nu putem să ne debarasăm. Sistemul, cu majusculă,

ar vrea acest lucru, dar nu-l reușește, și muncitorii care suferă de pe urma acestei situații nu vor nici ei să renunșe la rațiunea lor de a fi. Ceea ce este cu totul paradoxal. Pe genericul de ansamblu, munca nu mai figurează, însă, ca o energie de ruptură și nici măcar ca o sursă de bogăție. Nu mai reprezintă decât o formă de revendicare identitară. Tehnologiile moderne, tot acest aparat *high tech* nu mai reprezintă, propriu-zis, niște extensii ale omului, așa cum credea Mac Luhan. Omul este, acum, cel care devine un fel de extensie a sistemului logistic, și atunci ce retur poate el să mai aibă? Cum mai poate el să se refere la propria-i muncă, din moment ce aceasta nu mai are nicio definiție veritabilă? Nu mai există, cu adevărat, un preț și o valoare a muncii. Nici munca propriu-zisă nu mai poate fi evaluată cu adevărat, atât e de prinsă în rețele de conexiuni multiple, asemeni informației. Este prinsă în această formă speculativă a muncii care e folosirea forței de muncă (*l'emploi*), care face obiectul unei coterii flotante și nu, ca până acum, a unui contract social. Și nu doar muncitorii se află în această situație. S-a terminat cu grupurile/subiecții à la Sartre. Nici măcar capitaliștii, șefii, strategii nu se mai află în poziția de subiecți, și nici măcar intelectualii. Se mulțumesc să joace rolul de prelungiri...

Paul Virilio, care e mai creștin decât dvs., consideră că intelectualii au datoria de a opune rezistență formelor mondiale de dominație. Ei se găsesc astăzi, spune el, în postura pictorilor care au rezistat fotografiei în secolul trecut. Nu sunteți,

în felul dvs., un rezistent care așteaptă să treacă la atac?

Am lucrat multă vreme împreună cu Virilio, într-o deplină complicitate și fără nicio problemă. Și nu am văzut, în acea perioadă, nimic din creștinismul despre care pomeniți. Faptul acesta mă surprinde, deoarece cărțile lui dezminț chiar și posibilitatea unei morale a rezistenței. Analiza cibermurii făcută de el este intransigentă, inexorabilă, fatală, dacă pot spune astfel, o găsesc remarcabil și deosebit de frumoasă. Nu cred, însă, în ceea ce el opune cibermurii. Sper ca măcar el să creadă. El se plasează într-o poziție apocaliptică, de profet anti-apocaliptic, perfect convins, însă, că răul total este foarte posibil. Asupra acestui punct, noi am sfârșit prin a intra în divergență. Căci eu nu cred în această apocalipsă reală. Nu cred, oricum, în realism și în niciun fel de scadență lineară a apocalipsei. La limită, dacă am putea să sperăm în acel accident total, ar trebui, mai degrabă, să-l grăbim decât să încercăm a-i opune vreo rezistență.

Însuși evenimentul ca atare al virtualului constituie apocalipsa noastră, și ne privează de evenimentul real al apocalipsei. Aceasta este situația paradoxală în care ne găsim, dar trebuie să mergem până la capătul paradoxului. Ceea ce, de altfel, Virilio și face, chiar dacă-și păstrează o linie de repliere.

Ce vreți să spuneți prin: „Trebuie să mergem până la capăt”?

Să recunoaștem că mișcarea sistemului însuși este ireversibilă, că nu există vreun

eșapatoriu posibil în logica sistemului. Aceasta este într-adevăr mondială, în sensul că a absorbit toate negativitățile, inclusiv rezistențele umaniste, universaliste etc. „A merge până la capăt” înseamnă a lua act de această ireversibilitate și a merge până la capătul posibilităților ei, până la sfârșirea acestora. A o duce la saturație, până la punctul în care sistemul însuși creează accidentul. Gândirea contribuie la această accelerare, îi anticipează sfârșitul, în aceasta constă funcția provocatoare a gândirii, fără nicio iluzie cu privire la funcția critică sau la „angajamentul” ei, ci apăsând până la capăt pe imaginația sfârșitului.

De ce ți-neți atât de mult la noțiunea aceasta de ireversibilitate? E ciudat. Mondializarea economiei nu conduce irevocabil spre omogenizarea lumii, nu ne interzice și să reconstruim politicul?

Putem oricând să ne batem împotriva mondialului în numele universalului. Eu prefer înfruntarea directă între mondializare și toate singularitățile antagonice. A menține cu orice preț medierile umaniste înseamnă a pune un obstacol în calea acestei înfruntări în întreaga ei radicalitate.

În ce măsură considerați că teoria dvs, reprezintă un răspuns just la încercarea mondializării?

Nu pretind așa ceva. Nu pretind decât că teoria trebuie să anticipeze.

Trebuie să luăm act de această lichidare operată de sistem. Nu mai există răscumpărare a istoriei. Cred că mai fericit este să vizezi

originalitatea radicală a unei situații. Gândirea care decurge de aici are o șansă de a fi ea însăși mai originală. Este opusul remușcării. Judecata operată de lumea intelectuală este mult prea adesea una a remușcării.

Obsesia dvs. i-ar fi plăcut foarte mult lui Witkiewicz!

Este adevărat că nu mai există istorie *în progress*. Trebuie, însă, să facem o deosebire între eveniment și istorie. Istoria presupune o continuitate, un principiu explicativ. Ceea ce se întâmplă poate, în schimb, să fie contra istoriei, contra politicii. 68 mi s-a părut a fi o astfel de discontinuitate, și un eveniment prevestitor în acest sens. De atunci, tot ceea ce face cu adevărat eveniment se face contra politicii și contra istoriei. Am fost acuzat că aș fi de partea sistemului pretextând că îi descriu efectele perverse. E fals: în spatele a tot ceea ce scriu există nu o speranță, ci niște evenimente ireductibile la logica involutivă a sistemelor mondiale. Numai analiza pioasă a evenimentelor e nihilistă. Orice analiză radicală este de un optimism fulgurant!

CAPITOLUL II

„O LUME ÎN PLUS”.

„Nu mai știm să rostim răul, nu știm decât să proferăm discursul drepturilor omului”, scrieți în Transparența răului. Căutarea sfârșitului răului, urmărirea abolirii lui definitive, diferit moștenită de mișcarea comunistă și de cea nazistă după Alain Besançon³, este pe cale de a cangrena

³ In La falsification du bien. Soloviev et Orwell, Paris, “Commentaire”, Julliard, 1985.

societățile democratice! Suprimarea răului, eradicarea violenței a devenit, și ea, visul nemărturisit al democrațiilor. Ce înseamnă, pentru dvs., „a putea să spui rău”? A-l desemna, a-l numi, a-l recunoaște ca atare?

A-l desemna ca obiect localizabil, nu cred. Pentru așa ceva ar trebui să te referi la un sistem de valori, or răul e mai degrabă o formă decât o valoare. Nu definesc răul într-un sens moral și nici, de altfel, într-unul imoral. Mai înainte de a fi o imoralitate, răul este un principiu antagonic. Din viziunea religioasă asupra răului se poate, totuși, păstra ideea de negație, de iluzie, de distrugere. Din acest punct de vedere, răul este un agent de dezlegare, în fapt, binele constă în opoziția clară dintre bine și rău, iar răul în indisconcordanța dintre cele două. Atâta timp cât binele și răul își pot schimba locul, unul fiind legat dialectic de celălalt, suntem în universul binelui. Răul este fie dincoace, fie dincolo de opoziția dintre bine și rău. Sau, în fine, binele nu este decât partea vizibilă a aisbergului, din care nouă zecimi, cele scufundate în apă, ar reprezenta partea răului, între cele două n-ar exista, prin urmare, o diferență de substanță, ci numai una de vizibilitate și de transparență.

„Tot ceea ce se curăță de partea sa blestemată își semnează propria condamnare la moarte. Aceasta e teorema părții blestemate. Energia părții blestemate, violența părții blestemate este aceea a principiului răului”, se poate citi la pagina 99 din Transparența răului. În măsura în care societățile noastre se încapățânează să dorească izgonirea răului ca și

cum ar fi vorba de un microb, ele se expun riscului, spuneți dvs., „unei catastrofe prin reversie totală, la fel cum orice corp care-și vânează și elimină germenii, bacilii, paraziții, inamicii biologici se expune riscului metastazei și cancerului, adică al unei pozitivități devorante a propriilor sale celule...”. Ce diferență de fond există între partea blestemată în viziunea lui Bataille⁴ și partea blestemată în viziunea lui Baudrillard?

În optica lui Bataille, partea blestemată este ceva ce nu se poate schimba conform schimbului convențional și trebuie, așadar, să fie sacrificat pentru regăsirea unei forme de echilibru funcțional. Societățile primitive au, astfel, două cicluri, două niveluri. Există, pe de o parte, schimbul banal, și, pe de altă parte, ceea ce se petrece în cadrul ciclului sacrificial, despre care Bataille spune că se cheltuiește în van (ceea ce nu este total adevărat, dat fiind că tocmai acest lucru restabilește echilibrul). Există un excedent fantastic, provenit de la soare sau din dragoste, și această energie trebuie cheltuită. Atunci când nu se mai reușește punerea ei în joc, grupul se află în pericol. Problema este că, în societățile noastre, noi nu mai putem spune răul, nu mai cunoaștem utilizarea sacrificială a acestei părți blestemate, ceea ce corespunde faptului că producem prea mult, că există prea multe semne, bunuri, bogății și poate chiar indivizi. Bataille continuă să fie funcționalist în măsura în care această parte

4# # Cf. Georges Bataille, *Partea blestemată*, traducere și postfață de Bogdan Ghiu, Iași, Institutul European, 1994 (n.t.).

blestemată, o dată trecută în ciclul sacrificiului, permite unei societăți să se reproducă, să se perpetueze. Această idee a prilejuit interpretări dintre cele mai vulgare. S-a putut, astfel, afirma că, în societățile de consum, risipa este echivalentul potlatch-ului, și din tot ce nu avea raționalitate economică s-a făcut un fel de parte blestemată. Se poate face din inconștient partea blestemată a sufletului omenesc etc, în ceea ce mă privește, prefer să rămân la ideea că ea se află la baza principiului răului și a excentricității acestuia.

Atunci când spuneți că „există prea multe bogății...”, să însemne, oare, că în sistemul dvs, de gândire nu este loc pentru ceea ce Paul Ricoeur numește o etică a solidarității? Există prea mulți copii care morde foame, prea mulți săraci?

Problema este dacă mizeria nu este dublată, cumva, de o etică a solitudinii, care n-ar face decât să dubleze mizeria – așa cum se întâmplă, în era nietzscheeană a suspiciunii, cu orice valoare morală. Noi nu mai rostim decât discursul mizeriei, și comunitatea internațională se prefacă că se mobilizează, însă exterminarea își urmează cursul. Suntem în maledicție fără s-o știm, angajați într-un proces de dispariție colectivă ai cărui actori involuntari suntem. Fapt e că creșterea societăților noastre derivă către o formă de excrescență și de descalificare morală pe care nimeni n-o poate controla. Suntem din plin în această cultură excesivă a producției materiale, dar acest lucru nu-i suficient pentru a face din ea o parte blestemată. Atotexerescența nu dă loc

sacrificiului, ci doar deșeului. Ca să existe sacrificiu, trebuie ca lucrurile să fie redade răului (*mal*), nu doar nenorocirii (*malheur*). Trebuie să luăm partea bună din ceea ce e inuman, dintr-o formă inumană pe care noi, astăzi, nu mai vrem, câtuși de puțin, nici s-o acceptăm și nici s-o recunoaștem – și fără asta cădem într-o dezumanizare totală, ca urmare a ștergerii acestei relații necesare dintre uman și inuman. Vedem atâtea suflete frumoase erijându-se, astăzi, în profeți ai mizeriei, pe nimeni, însă, care să spună răul. Or, umanul nu transpare într-un mod emoționant și misterios decât prin intermediul celor privați de el. Gândirea despre uman nu poate veni decât din altă parte, nu de la el însuși. Inumanul este singura lui dovadă. Atunci când umanul vrea să se definească pe sine excluzând, tocmai, inumanul, cade în derizoriu. Atunci când pretinde a-și realiza propriul concept în umanism și în umanitar, el cade imediat în violență și în ridicol. Gândirea nu-și are locul decât la confiniile umanului, la limita asimptotică a inumanului: umanul ascuns ironic în spatele inumanului, și invers: inumanul privind, ironic, cruciș prin intermediul umanului, asemeni obiectului privind, ironic, cruciș prin subiect. Transparență a răului.

Pentru o astfel de apărare și ilustrare a răului, opus nenorocirii, te vezi taxat imediat drept iresponsabil, drept reacționar, drept nihilist. Or, a spune răul nu înseamnă decât a spune, cu titlu de ipoteză, că principiul lui este pe cale să se realizeze, în pofida tuturor și cu complicitatea tuturor, înseamnă a spune transparența răului, a

denunța toată această denegare a părții blestemate și a evidenței răului, această denegare a inumanului.

Problema este că această teoremă se sprijină pe ideea că principiul răului este coextensiv cu energia sa. Vi s-a întâmplat să dați exemplul New York-ului ca arhetip de supraviețuire non-negativă, ca model de principiu energetic al supraviețuirii, în care fiecare, de la drogați până la golden boys, face parte din supraviețuirea generală a orașului, în măsura în care nu este vorba de o energie pozitivă – căci, după dvs., adevărata energie provine din disoluție –, să însemne, oare, acest lucru că creșterea în putere a părții blestemate este ireversibilă?

Să spunem că ireversibilitatea acestei creșteri și a acestei cheltuiiri este răul însuși. Exponențialitatea însăși este un maleficiu, o fatalitate. Sau, mai curând, o parodie a părții blestemate și a fatalității. Căci ceea ce este pe cale de a ni se întâmpla în mod inexorabil nu este fatalul. La ce avem noi dreptul, odată cu mondializarea, ar fi mai degrabă „viralul”, o excrescență a banalului. Mondializarea este realizarea automată a lumii, scrierea automată a lumii. „Fatalul” este exact opusul, este faptul că sistemul se devoră pe sine, că produce, prin ireversibilitatea lui, un soi de reversie totală a lucrurilor. Ceea ce e fatal și, deci, fericit este iluzia sistemului în legătură cu el însuși. Fatalul, în acest sens, este opusul acestei întreprinderi de perfecționare a lumii, de automatizare, de tehnologizare, care merg mână în mână cu

traectoria irezistibilă a binelui, a unei lumi curățate de moarte, de negativitate, a unei lumi operaționale.

Să luăm exemplul revizionismului și al negaționismului evocate de dvs. Ce anume nu se poate spune despre acești doi monștri?

Ideea că exterminarea nu a avut loc este, evident, inacceptabilă. Dar și modul de gândire opus, care este, azi, dominant și care spune că negaționismul e imoral, reprezintă un contrasens. Firește că, din punct de vedere istoric, negaționiștii greșesc, în sensul în care ei doresc să stabilească un adevăr istoric diferit. Dar propoziția lor, privită ca fapt de enunțare, se cuvine, totuși, descifrată. Simplul fapt că ea este posibilă înseamnă că în timpul nostru real, acest timp istoric al Holocaustului nu mai există și că el este cu neputință de resuscitat într-o memorie vie, pur și simplu pentru că noi nu ne mai situăm în același timp. Mai rău decât faptul de a spune că Holocaustul n-a existat este acela de a trebui să-l dovedești cu probe și de a fi nevoit să-i aperi existența asemeni unui adevăr moral, ba chiar ideologic și politic.

Claude Lanzmann a reușit să arate procesul de exterminare. Dvs, spuneți în același timp: „Auschwitz-ul și exterminarea” nu pot fi ispășite, și Auschwitz-ul nu mai face parte din actualitatea noastră. Nu se ascunde o contradicție aici?

Auschwitz-ul poate fi reactivat, rememorat în termeni de arhivă, muzeificat, oferit spre consum într-o inactualitate, a noastră, în care totul trece și dispare în instantaneitatea timpului real. Aceasta

este fatalitatea noastră, în această sferă, propoziția lui Faurisson poate fi avansată, sau, cel puțin, condițiile de posibilitate ale unei astfel de propoziții există azi. Și aceasta pentru că însăși definiția evenimentelor trecute se schimbă și pune probleme. Când afirmi asta, ești acuzat că iei partea răului și că îl spui. Și nu poți să spui răul fără să treci, în ochii gândirii dominante, care este aceea a binelui, drept un trădător și un impostor. Cu toate acestea însă, este cât se poate de adevărat că memoria a fost abolită, ca atâtea alte lucruri, de structura timpului real și că este inutil să ne revoltăm împotriva acestui fapt în numele unei morale a istoriei.

Să continuăm pe aceeași temă. Tot în Transparența răului, la pagina 96, se poate citi: „Tocmai pentru că, astăzi, noi am dispărut din punct de vedere politic și istoric (aceasta-i problema noastră!) vrem să facem dovada faptului că am murit între 1940 și 1945, la Auschwitz și Hiroshima – aceste două repere sunt, cel puțin, o istorie forte. Tot așa cum armenii se străduiesc să facă dovada faptului că au fost masacrați în 1915, dovadă inaccesibilă, inutilă, vitală însă, într-o anumită privință. Tocmai pentru că filosof a a dispărut astăzi (aceasta-i problema ei: cum să trăiască în stare de dispariție?) trebuie ea să facă dovada faptului că a fost definitiv compromisă de către Heidegger, sau făcută să fie afazică de existența Auschwitz-ului”. Personal, aș f ceva mai nuanțat decât dvs, asupra ultimului punct, dar să trecem. Mi-ar plăcea să-mi precizați ideea dvs, de dispariție. Pentru că trăim la ora „timpului real”,

sub tirania acestuia, există dispariție, sau pentru că timpul real este destinul nostru?

Timpul real reprezintă, azi, modul nostru de exterminare. Echivalent cu oricare altul. Nu este la fel de sângeros, dar este o formă a inumanului. Soluția finală a existat la Auschwitz, dar ea apare și în filmul *Holocaust*, care retracează povestea și dă, deci, iluzia memoriei. Atunci când adăugăm remușcare și bună conștiință morală unui eveniment traumatic, noi nu facem altceva decât să-l sancționăm întrucâtva și să-l privăm de energia lui de ruptură. La fel se întâmplă și cu Hiroshima. A existat o expoziție cu fotografii ale orașului dinainte de bombardament, cu fotografii ale orașului distrus de bombă și cu Hiroshima astăzi. Or, este adevărat că Hiroshima este un oraș revenit la viață, dar ștergerea lui definitivă trece și prin această nouă Hiroshima. Evenimentul traumatic a fost spălat. Toate stocurile de arhivă sunt niște mijloace de spălare. Evenimentul se îndepărtează definitiv de noi prin chiar mijloacele pe care noi le avem la dispoziție pentru a ne reaminti de el. Este o formă de fatalitate. Cine, însă, poate fi făcut responsabil? Cu toții suntem complice.

Care este conținutul exact pe care îl dați acestui timp real?

Dacă vrem să dăm un sens acestei expresii contradictorii (deoarece timpul real abolește orice dimensiune reală a timpului), acesta ar fi posibilitatea de a actualiza totul pe loc, în orice moment. Timpul real este timpul realizării imediate, al difuziunii planetare, al acțiunii la

distanță. Ceea ce abolește orice secvență prezent/trecut/viitor și, deci, orice consecuție. Timpul real este un fel de a patra dimensiune, în care toate celelalte sunt abolite. Viitorul e absorbit, pentru că el are deja loc în timp real. El nu are, deci, timpul de a avea loc. Iar în ceea ce privește trecutul, acesta nu mai are timp să fi avut loc. În fine, prezentul nu este, vreodată, decât acela al ecranelor. Timpul real e, prin urmare, un fel de a patra dimensiune, aceea a virtualului, care s-a substituit realului și care constituie realizarea lui absolută. Nicio posibilitate, așadar, pentru real să-și facă apariția, dat fiind că există precesiunea virtualului, așa cum pe vremuri exista o precesiune a modelelor și a simulacrelor. Realul este, în fond, o stare instabilă, întotdeauna, desigur, el a fost o stare instabilă, care s-a bucurat, însă, vreme de două secole, de o conjunctură favorabilă: aceea în care exista posibilitatea de a produce aceleași efecte pornind de la aceleași cauze. Toate acestea au fost deconstruite. Raportul cauză-efect a devenit indiscernabil, și poate chiar s-a inversat. Între condițiile inițiale și condițiile finale, noi nu mai știm, azi, ce se întâmplă. Acesta este, într-o oarecare măsură, timpul real: ciocnirea polilor opuși ai viitorului și trecutului, ai subiectului și obiectului. Ciocnirea dintre o întrebare și un răspuns. Aceasta face masă și, deci, se anulează. Este o realitate de nedepășit nu doar în științe, ci în alcătuirea generală a existențelor noastre.

Admiteți, totuși, că sensul poate fi una dintre formele de rezistență la timpul real?

Nu există, în orice caz, nimic mai contrar gândirii și scrisului decât operarea lor în timp real pe ecran sau pe ordinator. A scrie se bazează pe separația strictă dintre ecran și text, dintre imagine și text. Este nevoie de o privire, de o distanță. Chiar și cu mașina de scris, eu văd încă pagina, am un raport fizic cu scrisul. În vreme ce, pe ecran, chiar și atunci când este vorba de un text, noi ne aflăm în domeniul vizualului (care nici măcar nu este o imagine sensibilă, ci un soi de realitate virtuală a gândirii și scrierii). Ne aflăm scufundați într-un raport interactiv și chiar intersenzorial. Or, scriitura nu este niciodată o interacție. Ea este nu numai o rezistență la timpul real, ci și altceva: o singularitate. N-aș face, totuși, din ea, precum Virilio, o rezistență, o apărare a vechii lumi și a încetinelii. Scrisul este, mai curând, o formă de singularitate, un lucru care nu se supune. Un alt fel de joc, în sensul în care el reprezintă inventarea unei alte lumi, antagonice. Nu apărarea unei lumi care va fi existat, o apărare a cărții, a sensului și a culturii ca valori.

Scrisul are o acțiune mult mai ofensivă. El face eveniment într-o lume în care nu mai există eveniment, dat fiind că totul stă în programare. Scrisul este un act, nu de rezistență, ci ireductibil la modul general de funcționare. Mai există și alte lucruri care îndeplinesc această funcție.

Dacă vorbiți despre inventarea unei alte lumi, să însemne, oare, că lumea nu este totalmente pierdută?

Aș spune, ca Rimbaud, că noi nu mai suntem în lume. Odată cu edificarea unei lumi paralele și

virtuale, care s-a substituit lumii noastre, noi nu mai suntem în lume. A fi în lume a devenit o eventualitate puțin probabilă. A spune, pur și simplu, „exist” nu este ceva serios. A fi în lume nu înseamnă a fi prezent la lume, și nici a fi identic cu sine. Ci a te baza pe complicitatea, absența, iluzia, distanța față de lume.

Plăcerea de a vă juca cu limba pare a crește pe zi ce trece!

Această formă nu este, tocmai, o formă familiară de care se uzează și se abuzează, ci ceva straniu și care se cere sedus. Nici vorbă să faci pe prostul pe spinarea ei. Trebuie să o surprinzi și să te lași surprins de ea.

Sunteți, prin urmare, de acord că este posibil să „reîncepem a cuvânta”. Ce nu înțeleg este de ce refuzați acest lucru lui Primo Levi, lui Robert Antelme, întregii acestei literaturi a lagărelor, a cărei măreție este tocmai aceea de a fi exhumat durerea celor dispăruți și de-ale fi permis supraviețuitorilor să ne transmită sfâșierea lor!

Eu nu refuz nimic nimănui. Există istorisiri care nu participă la „spălarea” despre care vorbeam. Ele fac parte organic din eveniment. Sunt urme încă actuale ale evenimentului. Eu nu spun decât că ne aflăm într-o lume în care devine necesar să faci dovada a ceea ce s-a întâmplat, ceea ce este paradoxal, iar această dovadă este, din nefericire, din ce în ce mai imposibil de făcut. Acest fapt, inacceptabil dacă vreți, trebuie interpretat. Suntem prizonierii unui sistem care nu ne mai permite să surprindem o obiectivitate, o istoricitate a lucrurilor. Asta e! Dacă e, totuși,

ceva de făcut, nu este câtuși de puțin vorba de a nega negaționismul, de a-l expulza cu ajutorul unei bune conștiințe.

Dacă niciun jurnalist n-ar fi vorbit despre cartea lui Garaudy, editată de La Vieille Trupe, nimeni n-ar fi citit-o. Cum priviți acest lucru?

Ar trebui făcut un proces al tuturor mijloacelor de informare. Demersul lor nu este unul ideologic, ci funcțional. Iar modul lor de funcționare, în timp real tocmai, tinde să propage această inactualizare a memoriei. Ele își fac treaba. Cât despre a ști ce s-ar fi întâmplat dacă ele n-ar fi scos nicio vorbă despre Garaudy, o astfel de întrebare ține de gândirea magică. *Media* vorbesc, de asta sunt făcute. Transmit virusul. Sunt virusul. Ceea ce face ca ele să exercite o fascinație extraordinară prin tot ce e catastrofă, accident, violență etc. Magia neagră reușește cel mai bine.

Toate tehnologiile virtuale propagă indecidabil. Dar, oare, tehnologiile virtuale sunt cele care propagă indecidabil, sau universul nostru indecidabil e cel care fabrică tehnologiile virtualului? E indecidabil! La fel stau lucrurile și cu *mass-media*: ele nu sunt responsabile, ele propagă iresponsabilitatea, care constituie, astăzi, modul nostru de solidaritate colectivă. Cetățenii nu decid în mod conștient să se uite la televizor. O fac printr-un fel de atracție, de vertij. Fiecare este un punct intermediar în circuit, sau în acest inel al lui Moebius care e informația. Părerea mea este că toată această mașinărie virtuală nu are ca dimensiune reală informația, cunoașterea sau

întâlnirea, ci o velleitate de a dispărea. Tot ceea ce ne oferă noile tehnologii este un op de imagini în care noi ne cufundăm, având posibilitatea de a le modifica. Cum să mai crezi că se poate intra într-o imagine video ca să faci ce vrei din ea și că mai există, încă, fapte, evenimente, valori capabile să reziste acestei imersiuni electronice? Totul va intra în această adevărată cutie de izolare senzorială pe care le reprezintă ecranele și rețelele.

Spuneți că nu mai suntem într-o lume în care se face dovada a ceva, în același timp însă, noi ne petrecem vremea căutând responsabili și vinovați. Afacerea sângelui contaminat e doar un exemplu posibil...

Este ceva reacționai. O rețea este făcută pentru a trimite de la un element la altul. Nu există posibilitate de stopare. E viral. Nu există nici oprire pe responsabilitate, nici stop-cadru. Tot ceea ce circulă antrenează imposibilitatea unei adevărate identificări a unui actor cu actul său. Ne chinuim să găsim secvențe coerente, cauze și efecte, în ansamblu privind, însă, lucrurile, nu mai există vreo lege sau vreun mod de echivalare. Or, responsabilitatea este tocmai un mod de echivalare și de schimb al normelor morale, una dintre formele de etică pe care noi le căutăm azi, întreprindere, desigur, disperată, dar tocmai asta e: cu cât ea e mai zadarnică, cu atât mai multe comitete de etică își vor face apariția

Conjunția fericită dintre idee și realitate nemaifiind la ordinea zilei în scrierile dvs., cum să nu fiți suspectat de nihilism? Tot combătând, cum

faceți dvs., iluzia realității, nu vă temeți că v-ați putea închide într-un relativism al valorilor și că ați putea să luați dorința dvs, de dispariție drept realitatea însăși?

Nu cred. Nu este câtuși de puțin vorba de o diferențiere sau de un relativism al valorilor în modesta mea punere în cauză a iluziei realității. Există, da, în ceea ce scriu o provocare la adresa realității: ce devine gândirea dacă ne situăm la confiniile extremei, la nivelul fenomenelor extreme, mai există, oare, gândire la acest nivel? Nu există, de fapt, răspuns la această întrebare. Dacă gândirea este o provocare, ea trebuie, atunci, să fie experimentală. Ea reprezintă mai curând o experiență de gândire, care încearcă să exploreze un domeniu necunoscut cu alte reguli ale jocului. Ceea ce nu înseamnă „nihilism”, în sensul în care nihilismul vrea să spună că nu mai există valori, că nu mai există real, doar semne: la asta se referă, întotdeauna, acuzația de nihilism și de impostură. Dar dacă luăm nihilismul în sensul său tare, al unei gândiri a nimicului, care ar pleca de la axioma „de ce există mai curând nimic decât ceva?”, prin răsturnarea întrebării filosofice fundamentale, întrebarea despre ființă: „de ce există ceva mai curând decât nimic?”, atunci da, vreau să fiu nihilist.

Ipoteza mea e că lumea există așa cum e, că noi putem s-o considerăm ca fiind reală și inteligibilă în funcționarea ei internă, dar că, altfel, privită global, nu există un echivalent general și nici, deci, o inteligibilitate a acestei lumi, sau o evaluare obiectivă a ei. Ea nu se poate

schimba pe altceva decât ea. Ține de schimbul imposibil. Acesta este principiul de incertitudine fundamentală a lumii. Dacă mă refer la economie, de pildă, eu nu pot să neg că există un principiu de realitate economică și niște structuri de schimb economice, însă economicul luat global nu se poate schimba pe nimic. Nu există un echivalent al economicului ca atare, în acest sens, el e, la drept vorbind, ininteligibil, în termenii unei gândiri radicale. Gândirea radicală nu anihilează realul – și cum ar putea s-o facă? – , ea îl scoate din joc, în afara echivalenței, în vreme ce gândirea dialectică, gândirea critică fac parte din domeniul schimbului, eventual negustoresc, gândirea radicală se situează în zona schimbului imposibil, a inechivalenței, a ininteligibilului, a indecidabilului.

Înțeleg cât se poate bine preocuparea dvs, de a rupe realul de rațional, este un fel de bobârnac dat filosofiei, care a vrut mult prea des să unească ființa și gândirea. Dar nu cădeți, oare, la rândul dvs., în ficțiunea unității dintre știință și filosofie? Unde se situează, la drept vorbind, gândirea dvs., radicală: alături, în față, în siajul științei și filosofiei?

În altă parte, dar chiar înainte de sfârșit, adică în faza paroxistică. Momentul interesant este acela al paroxismului, care nu este cel al sfârșitului, ci cel exact dinainte de sfârșit. Gândirea paroxistică se află în penultima poziție înaintea extremității, unde nu va mai fi nimic de spus. Nu este o gândire științifică, pentru că știința, ca sistem de schimb, informație, stocare,

pretinde a conferi un sens final și obiectiv. Or, dacă nu există o reprezentare globală a lumii care să-i dea acesteia un sens, nu poate să existe nicio știință care să aibă ultimul cuvânt cu privire la istorie. E cazul științelor umane. Faptul că anumite discipline precum economia sau istoria, și orice știință în general, posedă un principiu de inteligibilitate internă, care depinde de postulatul lor, dar care nu funcționează nicăieri altundeva, face ca ele să fie din ce în ce mai detracate de incertitudine. Această ininteligibilitate de ultimă instanță se repercutează asupra funcționării lor interne. Nici științele așa-zis exacte nu scapă, dat fiind că și ele se află situate la confiniile acestei indecidabilități între subiect și obiect.

u nimeni nu mai crede în real, și nici în evidența propriei vieți...”, ați scris cândva. Ce verdict! O veste bună pentru Jean Baudrillard, nu?

Într-adevăr, într-o perspectivă stoică, e zadarnic să vrei să adaugi credință obiectaiității, radicalității evenimentului! Credința e o valoare slabă. Emit ipoteza că, în spatele sistemelor de credință prin intermediul cărora noi afabulăm realul și-i dăm un sens, există, la toți (nu este o chestiune de inteligență sau de conștiință), un empirism radical, care face ca, în fond, nimeni să nu creadă în această idee de realitate. Fiecare are un prag de radicalitate care îi dă priză asupra lumii dincolo de ideologiile și de credințele sale. Să nu adăugăm dorinței patosul dorinței! Să nu adăugăm credinței patosul credinței! Să nu adăugăm speranță, speranței! Toate aceste valori ne deturnează de la adevărata gândire. Stoicii

știau acest lucru.

Important e să găsești distanța și nuditatea. Să încerci să măтури toată această proliferare ideologică, subiectivă sau colectivă.

Ceea ce spuneți îmi aduce aminte de un cuvânt al lui Laruelle, din Biografia omului obișnuit, în care el spune că ceea ce contează nu este să surprinzi lumea (begreifen), ci să știi s-o îndepărtezi într-un soi de indiferență stoică.

Da, să faci, întrucâtva, gol în jurul obiectului gândirii, ca în jurul obiectului material, fără a-l face să existe sau a-l interpreta dinainte. Există un moment în care obiectul și lumea pot fi surprinse în termeni de apariție, nu în termeni de producție a unei lumi modelate, deja, după chipul și asemănarea gândirii, exact înainte ca ele să fie împopoțonate cu o finalitate, exact înainte ca ele să „ia sfârșit” (și aici, tot de momentul paroxistic e vorba).

Ce statut acordați gândirii?

Fie ne imaginăm că ea joacă un rol de regulator, temperând într-un anumit fel iluzia lumii. Ea ne-ar oferi, astfel, cele trebuincioase traiului, creând, în jurul nostru, o configurație rațională, o imaginație cu privire la lume în care specia că se poate reflecta. Ea ar avea, atunci, un rol de oglindă pozitivă, și ar contribui la o informare a lumii, adică la tot mai multă raționalitate și tot mai puțină entropie. Acesta este viziunea ideală, idealistă.

Fie este o provocare, o capcană întinsă realității pentru ca aceasta să cadă în ea, o modalitate de a alerga mai repede spre sfârșit, de

a găsi mai repede finalitatea, oricare ar fi aceasta, și de a trece dincolo de ea. O formă, deci, mai curând catastrofică, un joc de apariție și dispariție, care gândește lumea ca pe o iluzie, sau care lansează ipoteză că lumea a dispărut, deja, într-un fel sau altul. Gândirea lucrează atunci în secret, în inima sistemului rațional, la această ultraraționalizare a lumii, formă catastrofică de precipitare a lumii spre propriu-i sfârșit. Prin asta, gândirea joacă un rol peste poate de ironic. S-a dorit transformarea ei într-o strategie pozitivă, într-un atu rațional, dar întotdeauna ea joacă, fără îndoială, un joc dublu. Poate că ea nu este decât o formă de parazit, de virus ce se dezvoltă în interiorul sistemului însuși, și care, în funcție tocmai de proliferarea sistemului, îl destabilizează dinăuntru. Această versiune este mai curând interesantă în împrejurările actuale.

Încep să văd ceva mai bine imaginea dvs, despre gândire, cum ar spune Deleuze. Ați spus că este o gândire legată de o incertitudine radicală, care nu mai are ca orizont adevărul. Aș vrea să știu, mai înainte de a vă ilustra teza, care este statutul exact pe care îl acordați realului. Virtualul în care ne scăldăm, cum vă place să spuneți, nu mai fabrică real. Răstorn întrebarea: dar dvs., fabricați real?

Particip, și eu, firește, prin discurs, la gândirea reflexivă, deci joc și eu un joc dublu. Deleuze spune că se fabrică concepte. Este vorba de o muncă. Nu se fabrică un mod de explicare sau de adevăr, ci o formă de viziune, de stil, pentru a putea vedea și descifra. Gândirea aceasta

funcționează și noi o facem să funcționeze. Mă întreb, însă, dacă contrafactualitatea acestei gândiri nu funcționează, cumva, în ciuda noastră. Și dacă atunci când gândim, nu este posibil ca, într-un mod aproape ocult, să existe un soi de principiu al răului activ îndărătul acestei gândiri, o dimensiune demoniacă. Poate că actorii inconștienți sunt mai activi în acest proces decât cei care se amestecă să gândească. Dacă gândirea este o funcție, atunci ea este o funcție cu adevărat ambivalență, și chiar antagonică. Ceva, aici, ne scapă. Ea este în același timp materie cenușie și materie neagră. O masă obscură pândește în întreaga filosofie, în același timp cu o deziluzionare radicală și silențioasă, care nu-i mai permit gândirii raționale să întrețină o transcendență, o speranță, un ideal. Toate acestea erau întemeiate, și nu este vorba de a le contrazice retrospectiv, dar s-a întâmplat altceva. Or, gândirea se află de ambele părți, ceea ce este cu totul deconcertant.

Gândirea este de ambele părți: să însemne, oare, aceasta că ea a ucis realitatea și că, în același timp, ea s-ar ridica împotriva acestui omor?

Da, ea este arma crimei. Chiar și pe cale de dispariție, realul rămâne un mister. De ce există real, și de ce el nu există? De la această ruptură de simetrie materie/an ti materie începe problema filosofică: de ce există mai curând ceva decât nimic? Mai presus de privilegiul lumii materiale, acest lucru insesizabil, care a fost lăsat deoparte, revine să ne bântuie visele, și întrebarea devine,

așa cum vă spuneam: de ce (nu) există nimic mai curând decât ceva? Întrebare anti-filosofică, dacă vrem, sau, dimpotrivă, consecință a întrebării filosofice? Viziunea filosofică e următoarea: „există ființă, și ceea ce nu este ființă nu este nimic”, nu există. Răul nu există. Aceasta e viziunea teologică, filosofică. Răul nu are existență, răul nu e real. Acum, după mine, lucrurile stau exact invers. Acel „ceva” pune probleme, și se pune întrebarea cum a putut ceva să pretindă a fi și a avea vreo șansă să vorbească despre sine, să se facă discurs. Aici e marele mister! Un real care tinde, azi, să dispară, sub violența propriei interpretări, și să cedeze locul acestei întrebări despre vid, despre statutul realului însuși. Odată cu mecanica ondulatorie și cu fizica cuantică, universul nostru încetează să mai asculte de niște legi imuabile. Nu mai există legi adevărate, și ne aflăm în fața unei indeterminări definitive. Problema este aceea de a ști cum este posibil ca, în inima acestei indeterminări, să apară legi și să înceapă să funcționeze efectul de real. Aici se inversează problema. Nu nimicul, opusul realului, opusul raționalului pune probleme, ci realul însuși.

CAPITOLULUI

Marele joc în cartea dvs., Comerțul simbolic și moartea, este vorba, pe îndelete, de bătrânețe, de moarte și de ceea ce s-ar putea numi cultura morții. Această cultură, o raportați la capital, și scrieți: „Dacă capitalul nu mai există, și nici critica sa marxistă, e pentru că legea valorii a trecut în autogestiunea supraviețuirii, sub toate formele ei. Dacă cimitirul nu mai există, e pentru că orașele

moderne, în totalitatea lor, își asumă, azi, funcția acestuia. Sunt niște orașe moarte și ale morții. Și dacă marea metropolă operațională este formă împlinită a unei întregi culturi, atunci, pur și simplu, cultura noastră este o cultură a morții” Ați mai scrie și azi așa?

În *Comerțul simbolic și moartea*, moartea reprezenta o întruchipare a reversibilității vieții și morții. Simbolicul fiind, întotdeauna, un semn al reversibilității lucrurilor. Cultura morții este un *dead end*, o adevărată moarte, în vreme ce moartea, în sens simbolic, este cu totul altceva. Să împrăști această ambiguitate e imposibil. Nenumărați termeni se răsucesc în jurul propriei axe și capătă, uneori, o tentă negativă, catastrofică, când sunt, de fapt, niște figuri ale răsturnării. Nu atât despre moarte, cât despre exterminare s-ar cuveni să vorbim astăzi. Nu este neapărat vorba de o exterminare violentă, fizică, ci mai degrabă de un univers spectral, virtual, de o formă devitalizată, lobotomizată. Nu este, așadar, vorba de o moarte înțeleasă ca omor sau ca destin. Ci de o absență a destinului. Noi nu mai trăim în orizontul morții, adică a omorului simbolic, din care rezulta o energie fantastică. Trăim în eliminarea lentă, endemică, virală, într-o societate mai curând a excluderii, a forduzziunii morții, într-o stare letală.

În *Comerțul simbolic și moartea* sunteți, încă, îndrăznesc să afirm, sociolog. Anumite pagini nu sunt departe de cele ale lui Philippe Ariés despre același subiect. Se pare, însă, că, acum, acea sociologie nu vă mai interesează câtuși de puțin...

Nu, n-am fost niciodată sociolog în acest sens. Foarte repede, m-am desprins de sociologia instituțiilor, a dreptului, a structurilor sociale, de toate aceste abordări care se bazează pe ideea existenței unei imaginații a socialului, a transcendenței acestuia. Obiectul meu îl constituie mai curând o societate în pierdere de transcendță, din care socialul, și însăși ideea de social s-au retras. De unde și conceptul de masă, de majoritate tăcută. Masele nu mai sunt un concept sociologic. Sunt un fel de instanță, de putere silențioasă sau de anti-putere, o antimaterie imposibil de definit a socialului.

Sociologiei îi prefer, dintr-un anumit punct de vedere, antropologia. Mi se pare că antropologia este ceva mai depărtată decât sociologia de acest realism social. Ea este mai aproape de metamorfoza speciei, și de toate problemele care încep să se pună din punct de vedere biologic, la nivelul speciei, într-un mod mai acut, mai virulent decât la nivelul sociabilității.

Ceea ce eu reproșez sociologiei este, într-adevăr, realismul său, faptul de a lua socialul drept social și atât și de a nu-și imagina, măcar, că acesta poate fi, la un moment, o șansă, un vis, o utopie, o contradicție, în sfârșit, și altceva decât social ca atare, ca și cum dimensiunea socială ar fi dată. E ceea ce eu aș numi rousseauismul său profund. Că omul este o ființă socială nu e foarte sigur, că el poate înceta să mai fie este o eventualitate de care trebuie să ținem seama. Și antropologia poate fi rousseau-istă. La origini a fost, de altfel, încă și mai mult, dar ea este mult

mai aproape de realizarea unei puneri în perspectivă a obiectului său. Au existat, chiar, antropologi care au sfârșit prin a se îndepărta de triburile primitive pe care le descoperiseră, de teama de a le distruge, de a le deștrutura, preferând să-și interzică un obiect imposibil de atins, un obiect pe veci insolubil dat fiind că disparent în cunoașterea însăși. Situație mai interesantă, mai originală și întâlnindu-se, deci, cu originalitatea propriului său obiect. Mai apropiată de o scenă originară a obiectului decât sociologia, care și-a făcut un adevărat postulat din existența evidentă și de necontestat a socialului, pentru care socialul e probat prin chiar existența sa, tautologie care, din păcate, se află la temelia tuturor științelor noastre sociale de azi.

Dacă sociologia iese din scenă, în momentul când scoateți în evidență forduziunea morții, ce mai rămâne? Asta mă duce cu gândul la un pasaj din Istorie și utopie a lui Cioran, în care acesta face apologia fanatismului și critică moliciunea democrațiilor liberale, în legătură cu lumea rusă, el scrie că țările slave sunt singurele din lume care mizează, în magnifica lor orbire, pe destinul Occidentului, și adaugă, înainte de a desena ceea ce el numește zonele de vitalitate: „Acele societăți balcanice dispun, încă, de un fond biologic pe care zadarnic ne-am apuca să-l căutăm în Occident Această sălbăticie, aceste zone de vitalitate, acest grad al instinctului nu cumva, atunci când spuneți că noi am eliminat moartea și ne-am epuizat resursele vitale, le regretați? Anti-modernismul dvs, nu este el cumva o formă de

revoltă împotriva presupusei decadente a Occidentului?

Există, fără îndoială, dezîncântare în aer. Așa stând lucrurile, ideea decadenței Occidentului face parte din limbajul său cultural, întotdeauna Occidentul s-a complăcut în a-și imagina moartea. Eu nu caut să localizez un contrapunct al Occidentului. Că există alternativă nu mă îndoiesc, dar ea nu se află în spațiu, este în primul rând metafizică, este în forme. O putem găsi în filigran în societățile din Est, în Africa, în America Latină. Problema noastră, a occidentalilor, nu este aceea a unei alternative, ci a alterității pe care noi am pierdut-o și pe care sunt pe cale de a o pierde toți cei care ne copiază. Am pierdut alteritatea și moartea. Și, contrar lui Cioran, nu cred că visul unui absolut vital va fi cel care va putea să ni le redea. Nu din punctul de vedere al instinctului vital reușește Rusia să reziste Occidentului. Pur și simplu, rușii au o cultură a morții cu mult mai ofensivă și mai virulentă decât a noastră.

Aș vrea să leg ce ați spus acum de cele spuse recent la Beaubourg cu privire la spiritul timpului. „Viața nu se formează”, ați spus atunci, făcând o trimitere la Jean Rostand, în fața unei asemenea entropii și a unei asemenea epuizări a elanului vital, cum faceți ca să vă regăsiți?

Nu mă regăsesc! Ideea lui Rostand îmi place, dar numai ca ipoteză, în clipa în care te afli într-un univers în care jocurile sunt făcute, te trezești într-o combinatorică infinită de tip entropie. Separația dintre materie și antimaterie fiind un bun câștigat, și aceasta din urmă fiind în veci

inesesizabilă, ne aflăm într-o lume materială finită în care, din acest punct de vedere, materia nu se mai creează. Acest corpus finit, chiar dacă infinit prin complexitatea sa, dar separat de antimaterie, este sortit entropiei. La fel, orice sistem dat, dacă ajunge să se circumscrie pe sine și să excludă orice alteritate radicală, începe să se autodevore. Lucrul este valabil pentru orice organizație, instituție, pentru biomasă în general, dar și pentru logomasă, pentru limbaj. Tot ce încearcă să-și dea postulatele definitive ale propriului exercițiu începe să alunece spre sfârșit. Totul tinde să se împlinească, să se desăvârșească în ființa sa, ceea ce reprezintă o distilare a morții.

În 1976, mai vorbești încă despre raționalitatea modernă, astăzi vorbești mai curând despre gândire pur și simplu. Spuneți ceva mai înainte că gândirea occidentală a contaminat lumea, și că asta ar fi ceea ce ne face să ne devorăm pe noi înșine și să ne epuizăm. N-ar trebui, oare, să interogăm statutul gândirii? Și n-ar fi posibil, în pofida acestei entropii amenințătoare, să operăm un fel de revoluție copernicană a gândirii, și să scăpăm de acest balast? Anumiți gânditori, precum François Laruelle, izbutesc acest lucru, în ceea ce vă privește, care ar fi tipul de configurație cel mai potrivit, după dvs., propriilor obiective de gândire?

Aceasta e o problemă de fond. Ar fi, desigur, de făcut o distincție între o gândire construită după un model rațional, o gândire organizată în termeni de descriere, de limite și de definiții.

Această gândire caută să realizeze un echilibru, o dialectică a lucrurilor. Vrea să dea seama de lume. Ea este, în principiu, comutabilă cu un vis de transformare a lumii, la care ea contribuie. O astfel de gândire mi se pare condamnată să cadă în propria-i capcană. Ea sfârșește de fiecare dată în simulare, acolo unde întrebarea crucială rămâne: „Semnul trimite la sens sau nu e decât o trimitere la el însuși și o promovare a semnului ca semn?” Simularea și virtualul fiind o extensie și nu o revoluție copernicană, așa cum spuneți dvs., această gândire a ajuns să dea iluzia unei lumi inteligibile. Această gândire trebuie destituită și trebuie să acordăm atenție la ceea ce e excentrât, excentric, într-o astfel de perspectivă, nu noi gândim lumea, ci lumea ne gândește pe noi. Lumea e cea care restituie o metamorfoză a formelor, în care gândirea însăși e prinsă într-o dinamică ce nu mai este a ei. Nu mai știm foarte bine ce rol joacă ea aici, dacă este un factor de accelerare sau unul de inerție. Devenim obiect al gândirii, însă al unei gândiri ce nu ne mai aparține, care nu mai e a subiectului. Ce îmi doream eu era să explorez acest soi de gândire devenită centrifugă, un fel de derivă extremă dincolo de propriile-i obiective. Mai întâlnește, oare, undeva, această gândire cealaltă gândire, inclusiv pe cea științifică, experimentarea științifică? Conduce ea spre un soi de incertitudine radicală? Nu știu. Să spunem că fabricăm un dublu al lumii, care-i ia acesteia locul. Alimentăm confuzia dintre lume și dublul său.

Ce numiți dvs, forme ale lumii?

Un mod de circulație simbolică, de reversibilitate și de înlănțuire, de constelare, ca în reprezentările primitive ale lumii în care animalele, vegetalele, oamenii, elementele sunt legate unele de altele și se contrariază reciproc. Așa se îndeplinește cu sexele în seducție, așa se îndeplinește în cazul formei poetice, care este aceea a anamorfozei limbajului în membrele sale împrăștiate.

Acest joc al formelor are cumva de-a face cu ceea ce Kostas Axelos numea jocul lumii?

Se apropie. Inspirația heracliteană este identică, în jocul formelor sunt elementele complice între ele, dar și ostile unele față de altele, precum apa și focul. Formele există într-o circularitate fără sfârșit. Formele implică un joc, o regulă a jocului și niște ritualuri. Consider că acest soi de înlănțuire, de ștafetă de la unul la altul, fără a trece, însă, prin sens, prin individuație și diferență, continuă să existe. Părerea mea este că jocul continuă. Această pasiune pentru joc a formelor persistă, dar noi îi rezistăm prin punerea psihologică în scenă, prin jocul afectelor și al dorinței. Reintrăm, astfel, în contradicții insolubile, în care subiecții funcționează conform diferenței lor reciproce. Acestui diferențial de energie, cu o origine mult prea umană, îi prefer o energie venită de aiurea.

Mai puteți să oferiți și alte exemple de astfel de forme?

Limbajul rămâne oricând un exemplu posibil. Este important, pentru că el constituie fractura dintre universul uman și cel inuman. Limbajul este

în același timp ceea ce ne rupe de circulația mondială, de regnurile animal, vegetal etc., dar și ceea ce ne restituie această circulație simbolică, în mod fundamental, exercițiul limbajului este cel prin intermediul căruia noi regăsim nu o animalitate instinctivă, ci o radicalitate a formelor. Limbajul, deși ține de domeniul iluziei, ne permite să ne jucăm cu această iluzie. Prin el, noi intrăm într-o complicitate cu lumea, care nu are nimic de-a face cu stăpânirea sensului. Limbajul rămâne un fel de miracol prin aceea că ne separă de lume păstrând, totuși, în viață iluzia lumii.

Mai greu este să reperăm exemple în sfera formațiunilor mai mundane. Dar chiar și în existența noastră cotidiană, aflată sub dominația economiei, a psihologicului, a energeticului, un alt fel de raport, în același timp arbitrar, aleatoriu, se leagă, stabilind o formă de convenție, în același timp inferioară, imperceptibilă, inconștientă și superioară, încărcată de complicitate. Există o dimensiune a jocului chiar și acolo unde totul pare a funcționa după legi. Există o regulă secretă. Care nu poate fi scoasă în evidență. Care nu poate fi pusă în scenă. Căci nu te poți juca în același timp de-a legea și de-a regula. Am convingerea clandestină că oamenii nu se iau drept indivizi, că nu sunt ceea ce sunt și că trăiesc după forma jocului. Fără acest tip de derivă, de schimb, de alteritate inconștientă, nu am mai putea respira. Dacă nu am trăi decât în raportul diferențial, acela al voinței și al reprezentării, lumea reală însăși n-ar supraviețui.

Ce anume vă face să spuneți că noi suntem,

astăzi, într-un raport de forme și nu, ca până acum, într-un raport de forțe?

Nici nu suntem. Consider, doar, că epuizarea raporturilor de forță și a sistemelor de valori atașate lor creează o situație diferită, originală. Există epoci și culturi în care acest fel de joc își face simțită prezența, în culturile primitive (fără a reveni, nostalgic, la poziții care aparțineau *Comerțului simbolic*), acest joc al formelor constituie regula. La fel, arta a întreținut posibilitatea de a ne juca din plin cu iluzia și de a-i afla regula excuzând orice real. Arta adevărată nu-și pune problema realului și a legii sale, lată tot atâtea configurații care-și află propriul răspuns conform propriilor lor reguli.

Dar toate acestea nu sunt cumva, până la urmă, încărcate de istoricitate? Nu există o teleologie ascunsă a dispozitivului dvs, de gândire?

Nu-mi pun această problemă. Este posibil ca în bulbul meu rahidian, toate acestea să aibă și o dimensiune milenaristă! Nu aş avea nimic de obiectat. Nu ai cum să scapi de propria cultură.

Spațiul psihic nu vă interesează?

Nu tocmai. Oamenii au în primul rând destin, apoi istorie. Întâlnirea dintre cele două nu este obligatorie. Unii își vor trăi întreaga viață doar în dimensiunea istorică, cotidiană, individuală, în sensul în care vor putea să-și povestească istoria, să evoce prin ce au trecut, să-și caute originea. Alții, în schimb, vor trăi fără să-și povestească nicio istorie, își vor trăi destinul fără istorie. Individualitatea și personalitatea sunt niște

concepte slabe. Ceea ce face eveniment în viață este conjuncția dintre lumea așa cum e și jocul lumii, în care binele extrem și răul extrem se află permanent în joc: evenimentul venit de aiurea. Ceea ce ți se întâmplă mai înainte chiar de a-l vrea. Voința intervine întotdeauna ulterior. Ea vine să sancționeze ceva care a avut deja loc. E ca în cazul proiectului: faci ceva și, retrospectiv, îi construiești și proiectul. E ca în cazul reconstrucției narațiunii visului în momentul trezirii: apare voința, ca să soldeze ceea ce a avut loc în alt fel. Psihanaliza a enunțat câteva adevăruri despre acest subiect, dar a închis subiectul în spațiul său psihic și relațional.

Nu sunteți cumva puținel gnostic?

Mi-ar fi plăcut foarte mult să fiu maniheean, eretic și gnostic, de ce nu? Dar nu m-aș aventura niciodată să întocmesc un catalog de referințe secrete. La ce bun să le dezvălui?

A reconstitui formele destinului poate să însemne, foarte simplu, a face istoria ideilor, în felul plin de noblețe al lui Sir I. Berlin, în marea tradiție umanistă. Nu există, cumva, la dvs., o voință secretă de a nu ceda acestui tip de gândire genealogică, fie el în formă umanistă, fie sub formă epistemică, așa cum l-a încercat Michel Foucault, cu clinica și cu închisoarea? Cum se face că, de la Comerțul simbolic și moartea, genealogia vă pune pe fugă?

E felul meu de a opta pentru o strategie fatală a gândirii. Prinsă, adică, nu în istoria ideilor, nici într-un parcurs filosofic, ci mai degrabă în actualitatea ca scadență ultimă. A trata fiecare

situație, fiecare moment al actualității ca și cum ar fi cel de pe urmă. Diagonala fatalului cu evenimentul. Ceea ce, în eveniment, se fabrică împotriva istoriei, este ireductibil la istorie. Ceea ce, în gândire, este ireductibil la rațiunea subiectului, ceea ce, în obiect, este ireductibil la subiect. Ceea ce caut eu sunt, în fond, ireductibilele.

Ați fi de acord cu formula „gândire virală”?

Virală da, în sensul în care gândirea creează reacții în lanț, în acest sens, da, există o viralitate sau o virulență, în schimb, viralitatea face parte din lumea contagiunii. Este promiscuitatea absolută, deci exact opusul înlănțuirii formelor. Viralitatea este un fenomen foarte misterios. Există un mod de acțiune și de propagare care nu este o formă, care ține de inform, dar care, în același timp, este un fenomen extrem, de o prodigioasă eficacitate. De ce toate acestea le descoperim azi? Cum se face că viralitatea, care până acum, în gândirea și acțiunea oamenilor cel puțin, pur și simplu nu exista, dintr-odată există? Nu știm cum stau lucrurile cu virușii, care le e destinația, dacă au vreuna. Mai mult ca sigur, tocmai pentru că nu au destinație au o eficacitate atât de tulburătoare. Apariția bruscă a acestei cauzalități indeterminate pune totul sub semnul întrebării. Brusc, gândirea trebuie să devină și ea virală. Cu tot ce-i mai bun și mai rău în aceasta.

Am putea spune despre viruși că au o strategie fatală?

Strategia fatală este deseori înțeleasă ca o evoluție catastrofică lăuntrică sistemului, în

concepția mea, lucrurile stau exact invers, înseamnă a găsi o formă de joc și de destin care să contracareze tocmai această evoluție implacabilă a sistemului. Căci această evoluție nu este câtuși de puțin fatală, este banală. Strategia fatală constă în reinventarea unei gândiri care să scoată la lumină nu adevărul sistemului, ci logica sa, împotriva strategiei răului, strategia și-mai-răului, a răului extrem, absolut.

Nu încercați cumva, pur și simplu, să reinjectați destin în societățile noastre?

Nu vreau să insist prea mult nici asupra destinului, nici asupra fatalului. A existat prea multă confuzie în această privință. Numai jocul destinului este interesant, dar nu este vorba de o fatalitate religioasă. Este vorba, pur și simplu, împotriva logicii cauzelor și efectelor, de faptul că evenimentul este primordial. Orice formă de interpretare sau de explicare ține de remușcare. Este, întrucâtva, sensul pe care îl are caracterul la Nietzsche. Mai mult decât în politic sau în anatomie, destinul se înscrie în caracter. Acesta este semnul nostru specific. E, oarecum, ca în fizica modernă, unde fiecare obiect își inventează propriul său spațiu, propriul său timp, își e destinat lui însuși, își creează propriul destin. Are propriul său caracter.

Are semnul său specific și implacabil, care îl face să se regăsească întotdeauna în fața aceleiași scadențe. Ceea ce nu-l împiedică să aibă și o istorie. Destinul și istoria sunt două dimensiuni paralele. Ele nu se întâlnesc decât în cazuri excepționale și dramatice. Eroarea este aceea de a

le confunda, așa cum mult prea des fac psihanaliza și științele umane.

Constanța dvs, mă uimește. Urmărindu-vă parcursul intelectual, de la Societatea de consum din 1970, ai impresia că destinul social al individului contemporan a fost complet scos din joc. De la personalizarea concepută precum cea mai mică diferență marginală în cartea din 1970 și până la individul ready made, donat, din cartea din 1995, n-a mai rămas nicio șansă pentru omul postmodern. Sau ar mai exista, totuși, una, dar în afara câmpului social și a determinărilor sale. Cum puteți să condamnați individul să devină un ready made și, în același timp, să susțineți că jocul său cu propriul destin e tot ce i-a mai rămas?

Eu nu „condamn” individul și nu reduc destinul la „tot ce ne-a mai rămas”. Susțin, doar, o teză împotriva celeilalte. Individul *ready made* este un produs ultramodern. Nu este conceptul individului burghez, ci acela al postmodernității. Acest individ nu mai e un subiect, a devenit un fel de clonă. Statutul său este straniu, el este asemenea unei particule, unui corpuscul, unei molecule, unui electron liber, unei monade. Acest individ nu mai face obiectul unui destin. El și-a schimbat, întrucâtva, destinul contra unei experimentări fatale pe el însuși. Mă gândesc la toate aventurile contemporane cu risc înalt, la acele puneri la încercare ale corpului aproape sacrificiale, mutilatorii. Gândiți-vă la atleții handicapați de la Atlanta care se mutilează pentru a-și îmbunătăți performanțele. Ceea ce înseamnă că individul se vede obligat să provoace, în mod

artificial, un fel de adversitate care să-i țină loc de destin, în fapt însă, el cade în propria-i capcană. El nu se mai joacă cu nimic, ci testează, experimentează, ceea ce constituie opusul jocului. El iese în calea tuturor riscurilor la care natura, destinul l-ar fi expus odinioară. Pe vremuri, el s-ar fi luptat să supraviețuiască. Acum, el este silit să recreeze artificial condițiile de supraviețuire. Este absolut halucinantă această inventare de riscuri artificiale. Care a pătruns chiar și în corpul său, odată cu experimentarea genetică. Totul pentru păstrarea ficțiunii unei alterități, a unui celălalt! Atâta doar că nu mai este vorba de alteritatea proprie seducției, ci de aceea, artificială, a unui laborator al alterității, a unui destin în *trompe l'oeil*. Să fi căzut, oare, cu toții în capcana acestei adversități simulate? Dispariția destinului, absența de destin este marea noastră problemă, într-o lume ultraprotejată, a (train integrată, în care riscurile fac parte din marea reciclare, individul își caută cu disperare o identitate. Cel mai rău este că singurul recurs al individului este acela de a se regăsi în fața acestei valori ultime a identității, care după părerea mea nici nu e o valoare, sau cel mult una slabă, în care fiecare se va trezi confruntat cu problema crucială: ce sunt? Ce vreau? Unde e celălalt? El redevine un individ aflat în luptă cu propria-i umbră, sau care și-a pierdut-o definitiv.

Care ar fi, atunci, concepția dvs, cu privire la identitate, adevărat monstru filosofic?

Identitatea este un vis de o absurditate patetică. Visezi să fii tu însuși atunci când nu ai

altceva mai bun de făcut. Visezi la așa ceva atunci când ai pierdut orice singularitate (și cultura e tocmai forma extremă de singularitate a unei societăți). Din păcate, azi, noi nu ne mai batem pentru suveranitate sau pentru glorie, ci pentru identitate. Suveranitatea era domnie, treabă de stăpân, identitatea nu e decât o referință. Suveranitatea era aventuroasă, identitatea este legată de securitate (și, din nefericire, și de sistemele de securitate și de control care-ți impun o identitate). Identitatea este obsesia de a fi recunoscută a ființei eliberate, dar eliberate sub vid, și care nu mai știe deloc cine e. E un *labei* de existență. Or, toate energiile, atât ale popoarelor, ale unor minorități întregi, cât și ale indivizilor, se concentrează, azi, pe această afirmație derizorie, pe această constatare lipsită de orgoliu: sunt! exist! trăiesc, sunt Cutare, sunt european! Trebuie să faci dovada evidenței, și, dintr-odată, evidența nu mai e deloc evidentă.

Identitatea e o problemă insolubilă. Din fericire sau din păcate, ea este fantasma disperată a întregii întreprinderi tehnice, raționale. Scopul este efectiv acela de a identifica fiecare lucru eliminând versantul negativ, excluzând răul și producând ființe moleculare identice cu sine. Identificare a individului, a subiectului, a națiunii, a rasei – identificare a lumii însăși, devenită tehnică și absolut reală – care au devenit ceea ce sunt, și gata, deci nicio metaforă nu mai este posibilă, nicio metamorfoză – n-a mai rămas decât metastaza nesfârșită a identității.

Stadiul oglinzii a fost înlocuit de stadiul

video. Nimic nu scapă, azi, acestui soi de captare a imaginii, de captare a sunetului, de priză de conștiință imediată, simultană. Nimic nu mai are loc fără ecran. Nu mai există oglindă. Identitatea vie, aceea a subiectului, implica oglinda, elementul reflexiei. Chiar și în oglinda spartă a alienării, studentul din Praga își regăsește imaginea în clipa morții. Noi nu mai avem această șansă. Noi nu mai avem cu adevărat dreptul la propria noastră imagine, ci la o înregistrare instantanee în timp real, în timp real nu mai există nici măcar distanța unei imagini. Or, ca să existi pur și simplu, este nevoie de o distanță de la sine la sine. Abolirea acestei distanțe ne condamnă la o reproducere nesfârșită, la un soi de imortalitate derizorie care nu mai are nimic de-a face cu aceea proprie destinului. Aceleași lucruri ar fi de spus și despre „eliberare”. Eliberarea, în toate formele ei, nu a reprezentat în același timp împlinirea și sfârșitul libertății? Aici stă toată problema modernității.

Întreaga mișcare a modernității, destinul său negativ se înscrie în faptul de a transcrie tot ce ținea de imaginar, de vis, de ideal, de utopie, de a le transcrie pe toate acestea în realitatea tehnică și operațională. Dezalienare radicală, deci, această materializare a tuturor dorințelor, această hiper

e în original: prise de vue... prise de son... prise de conscience... (n.t.).

realizare a tuturor posibilităților, împlinire necondiționată, niciun rest de lume, nimic imposibil, nicio transcendență în care să ne mai refugiem. Niciun om alienat: un individ pe deplin

satisfăcut, virtualmente desigur. Dimensiunea virtuală este cea care monopolizează, astăzi, toate fundăturile de lume, care totalizează realul evacuând orice alternativă imaginară. Abia în clipa în care nu mai este continuat de imaginar, și în care cade în virtual, realul este cu adevărat mort. Individul devine, în sfârșit, identic cu sine – promisiunea Eului a fost împlinită. Profeția întregii istorii moderne, aceea a lui Hegel, a lui Marx, a lui Stirner, a situaționiștilor, profeția sfârșitului subiectului separat, această profeție, în sfârșit, s-a realizat. Ea s-a realizat, însă, nu în bine, ci în rău: de la Celălalt la același, de la alienare la identificare (tot așa cum profeția nietzscheeană a transvalu ați ei tuturor valorilor s-a realizat în rău, prin trecerea nu dincolo, ci dincoace de bine și de rău).

Individul, la dvs., e, așa cum spunea Gilles Deleuze, imediat colectiv. Nietzsche nu v-a părăsit, continuați să nu faceți nicio distincție între individual și colectiv?

Această distincție ține de filosofia morală. A fost dezvoltată o întreagă istorie a subiectului și a individului, opuși socialului. Azi, însă, acest subiect a căzut într-o poziție magică. Și-a pierdut libertatea, nu mai este stăpân nici peste originile și nici peste finalitățile sale, este ostaticul rețelei. Prioritatea aparține rețelei și nu abonaților la rețea. Identitatea este de partea rețelei și nu a individului. Colectivul trece și el în rețea. Hiperrrealitatea virtuală i-a înghițit pe amândoi în același timp. Polarități le individual/colectiv se estompează.

Ce mai poate face, atunci, eveniment pentru el?

Singularitatea lui. Individualitatea nu, colectivitatea nici ea, căci s-a transformat în mondialitatea rețelei, în care individul nu mai e decât o particulă. Singularitatea ar fi, în schimb, cea care face eveniment. O singularitate care nu mai e individuală, care nu mai ține de un subiect determinat, ci de erupție, de efracție. Ea poate veni de la un om, de la un grup, de la un accident în sistemul însuși. Este o anomalie care își extrage forța din ansamblul indistinct al sistemului.

În cadrul sistemului, individul este rezidual, în vreme ce singularitatea e antagonică. Are o autonomie totală și nu există decât ca atare. Sistemul se distruge fără să vrea, în vreme ce singularitatea are privilegiul de a se autodistruge, întreaga lume îi joacă dispariția, dar singularitatea și-o joacă ea însăși, stăpână peste regulile jocului. Singularitatea apare pentru a dispărea foarte repede. Dar dispariția ei nu reprezintă o fatalitate catastrofică. Apariția și dispariția sunt forma destinului.

CAPITOLUL IV

Considerații actuale

Transpoliticul de la care vă reclamați înseamnă sfârșitul politicului? Citindu-vă, ai sentimentul că spațiul politicului e indefinibil și că acțiunea politică ține de improbabil. Nu credeți că Dreptul Drepturilor, adică drepturile fundamentale ale persoanei umane, altfel spus drepturile omului ar putea umple această absență a politicii și deschide calea unor noi acțiuni? Mă gândesc la

felul în care noțiunea de crimă împotriva umanității a putut să devină un drept pozitiv sub presiunea juriștilor și a cetățenilor victime ale unor exacțiuni de tot felul. De pildă: atunci când intelectualii protestează pe lângă guvernele diferitelor țări pentru ca mandatele de arestare emise de Tribunalul de la Haga să fie puse în aplicare, ei nu-ți fac cumva datoria?

Lucrurile pot fi privite și altfel. Conținutul însuși al Tribunalului de la Haga, departe de a demonstra un progres al conștiinței morale internaționale, nu este decât expresia cea mai vie a neputinței națiunilor occidentale de a interveni eficace la fața locului, pe teren, a incapacității lor morale și politice de a exercita dreptul: această neputință este erijată, deci, într-un tribunal (să lăsăm, chiar, deoparte ipoteza conform căreia această neputință nu e deloc inocentă, că ea corespunde unei strategii mai mult sau mai puțin deliberate, dublate, pur și simplu, de o conștiință încărcată și de rea-credință: Tribunalul este și o expresie a acestor lucruri).

Cât privește listele de semnături ale intelectualilor, acestea constituie, la rândul lor, semnul neputinței totale a Tribunalului de la Haga de a-și face respectate deciziile. Și din acest punct de vedere putem să ne îndoim de determinarea reală de a transpune dreptul în fapt. Toate acestea creează, de altfel, o conjunctură foarte specială, în care dreptul progresează pentru el însuși, fără niciun fel de consecință reală, acoperind, chiar, o agravare a situației de fapt. La limită, se poate spune că dreptul nu e enunțat decât pentru a fi

încălcător - el devine alibiul perfect al crimei perfecte. Aparența unui progres moral nu face decât să dovedească neputința efectivă, cu care, din acest punct de vedere, el este complice. Mi se pare, prin urmare, absurd să semnezi o petiție care nu face decât să sancționeze neputința complice, și poate calculată, a puterilor „responsabile”. Este, în plus, ridicol să te prostituezi în pură pierdere, deoarece a devenit flagrant că această putere ori, pur și simplu, nu există, ori, în tot cazul, a renunțat să se mai exercite. Or, ce este o putere lipsită de voință politică?

Astfel încât se poate afirma că, dacă puterile occidentale și-au asumat din plin dezonoarea situației, intelectualii și-au asumat ridicolul ei, în aceste condiții, a nu semna, departe de a semnifica indiferență sau dispreț, este un act pozitiv având în vedere complicitatea generală, de la prima până la ultima treaptă a scării, pentru acreditarea și garantarea masacrului. Ideea că extinderea universală a dreptului ar fi un progres este prea frumoasă pentru a fi și adevărată. Nu există progres moral. N-a existat vreodată alt progres al conștiinței decât acela al conștiinței vinovate, paralel cu cel al relei-credințe, ambele confundate în creșterea globală a resentimentului, înțeles ca formă ultimă a genealogiei moralei.

Prin ce anume cele spuse de dvs, condamnă dreptul la simple acțiuni locale? După 1945, în ciuda șocului pe care l-a reprezentat războiul, juriști precum René Cassin au inventat proiecte juridice noi. De ce așa ceva ar fi imposibil la acest

sfârșit de secol?

Nu există un progres unilateral al dreptului. Fenomenul la care asistăm este o recrudescență contradictorie și simultană a dreptului și a negării justiției. Tribunalul de la Haga îi condamnă pe criminalii de război, iar militarii din trupele ONU declară pe față că nu-i vor aresta. Judecătorii percheziționează, cu mandat, la îi beri, în vreme ce poliția se opune ostentativ procedurii judiciare, sub injoncțiunea evidentă a puterii. Ca să nu mai vorbim despre alegerile din Algeria (sufragiul universal nu este și el un progres?), alegeri libere anulate imediat de o lovitură militară de stat, cu asentimentul puterilor „democratice”. Ce se întâmplă, prin urmare, cu dreptul? Ce facem cu un tribunal internațional contestat de chiar forțele celei mai înalte instanțe internaționale, deja în mod obiectiv complice cu purificarea etnică petrecută la fața locului, și vinovată, aici, în mod deschis, de încălcarea justiției? Drepturile omului, înscrise pe frontonul universal al democrațiilor, sunt marfa pe care noi le-o exportăm celor căzuți pe partea nepotrivită a universalului.

Dar despre intelectualii francezi, ați spune că au căzut, și ei, pe partea nepotrivită a universalului?

Intelectualii francezi cultivă aceeași ficțiune a influenței lor universale ca și conducătorii francezi, ficțiunea puterii lor politice mondiale. Aceeași iluzie, aceeași suficiență hexagonală. Și, la nivel hexagonal, aceeași pretenție a intelectualilor de a avea greutate asupra deciziilor politice naționale ca și aceea a conducătorilor noștri de a

avea greutate asupra politicii internaționale. Intelectualii (cei care se afirmă pe sine ca atare, și în același timp ca și conștiință morală) sunt ca muștele, gata să se strecoare, în ciuda nenumăratelor probe istorice a inutilității flagrante a acestui tip de demers, cu titlu de consilieri benevoli ai unei puteri care, oricum – și aici este grotescul maxim al lucrului –, nu mai este cu adevărat o putere. Ca să existe un consilier al Principelui, trebuie să existe un Principe. Și, la rândul ei, această non-putere caută, și ea, să se strecoare în politica mondială pentru a-i determina cursul, când nu dispune de niciun mijloc în acest sens și când oricum, chiar și cei care par a fi stăpânii deciziilor (Casa Albă, de pildă) nu mai sunt decât operatori, sau clonele unei mașinării multinaționale conduse, în fapt, de Bill Gates, de bănci și de speculația internațională – care funcționează, acum, într-o autonomie aproape totală, conform unor strategii cvasi-automate. În gol, de altfel – și aceasta este ironia ultimă a istoriei, de care nimeni nu pare a fi conștient, nerăbdători cum sunt cu toții de a-și juca rolurile în această istorie. Indiferent de treaptă, toată lumea are impresia că manipulează pentru propriul său beneficiu, toată lumea se sacrifică pe altarul unei scenografii delirante, conform unei spirale demente, fără niciun sens (dar o spirală poate avea un sens?), în care cu toții sunt complici fără s-o știe.

În ce măsură ne împiedică această ironie a istohei să ne imaginăm un dincolo de capitalism?

Cine ar fi, însă, să ne poarte spre acel dincolo

(dacă nu sistemul însuși)? în vechea relație istorică, există o polaritate antagonică, dar nu și complice. Oprimați și opresori. Iar oprimații nu trăiesc în recriminare, ci în revoltă. Astăzi, toată lumea s-a îngrădit în revendicări victimale. Nici urmă, așadar, de revoltă, nici urmă de antagonism, ci o situație perversă, un nou contract social pervers și consensual, în care fiecare caută să obțină recunoașterea ca victimă. Brusca, toată lumea este în același timp victimă și complice. Toată lumea este de ambele părți ale fracturii – dacă o astfel de fractură mai există. Ea nu mai este, oricum, o linie de conflict sau de raporturi de forță, ci mai curând o linie involutivă, aceea a unei complicități nesănătoase cu starea lucrurilor.

Să luăm exemplul băncii Crédit Lyonnais. 180 de miliarde de franci: atât vor trebui să plătească contribuabilii pentru a salva banca, înainte, statul era cel care plătea – ceea ce însemna, desigur, același lucru, însă acum responsabilitatea este clar imputată: capitalul, sigur de impunitatea sa, poate pași demascat, spunând cât se poate de explicit: capitalul sunteți voi! Statul, voi sunteți! Afacerea băncii Crédit Lyonnais nu este, de altfel, decât o extensie a socialului și a ceea ce se cheamă *welfare*. Dacă toate cazurile sociale sunt luate în grijă, nu mai există niciun motiv pentru a nu sări în ajutorul unui Crédit Lyonnais aflat la ananghie. Invers, șomerilor și diferitelor cazuri sociale li se semnalează să-și poarte, de-acum înainte, singuri de grijă, să-și gestioneze mai bine „întreținerea” – individul este asimilat unei

întreprinderi capitaliste, iar întreprinderea capitalistă este asimilată cetățeanului lui *welfare* – inversarea de roluri este perfectă – învârtire de manivelă a socialului care nu aduce profit deck capitalului.

Sistemul a devenit un inel al lui Moebius, în care toți sunt în același timp victime și complici. Dacă Crédit Lyonnais se prăbușește, voi vă prăbușiți – dacă uzina se închide, voi plecați! Deci Crédit Lyonnais sunteți voi! întreprinderea sunteți voi! Ceea ce nu era adevărat în epoca clasică a capitalului și a exploatării, când linia despărțitoare dintre oprimați și opresori, dintre exploatați și exploatatori era clară. Aceeași cârdășie, aceeași complicitate forțată și, deci, același șantaj are loc și în politică. „Statul sunt eu” și „Statul suntem noi” a devenit, pe nebăgare de seamă, „Statul sunteți voi!”

Minunată democrație, a transferului de responsabilitate! Acum, cetățeanul este un acționar, nu mai are, prin urmare, niciun interes să vadă afacerea în pericol. Și, dintr-odată, Revoluției, în care cei de jos puneau mâna pe putere, i-a urmat Devoluția, în care puterea însăși, de sus până jos, se desistă. Escrocherie democratică sau viclenie a istoriei? Fapt este că acest transfer de responsabilitate corespunde unei răsuciri diabolice a principiului democratic – capitalul se înșurubează singur în sine, asemeni buteliei de Leyda, sau se încolăcește în spirală. Mai este, însă, vorba de capital? „Nu vă întrebați ce poate să facă statul pentru voi, întrebați-vă ce puteți face voi pentru stat”. Formulare perfectă a

interactivității ca strategie de rapel, de transferare a tuturor problemelor asupra celor ce le îndură. Parodie a idealului reapropierii propriului destin.

Și parodie a emancipării politice. Pentru dvs., capitalul este acel monstru rece despre care vorbea Simone Weil referitor la stat?

Este un monstru care inversează datele eliberării sociale. Capitalul este, acum, cel care se emancipează de muncitori! Părinții sunt cei care se eliberează de copii! Sfârșit al oedipianismului, al luptei de clasă, la umbra cărora toate mergeau atât de bine. Toate curențele își inversează cursul. Nu se vorbea decât despre libertate, despre emancipare, despre transformarea în libertate a cât mai multă fatalitate cu putință. Ne dăm seama, azi, că valul eliberator nu este decât mijlocul cel mai bun de a le pasa sclavilor fantoma puterii și a libertății.

Interacțiune forțată: de acum înainte, masa intervine direct asupra evenimentului prin Audimat și alte modemuri interpuse: a devenit interactivă! în sondaje, cu toții suntem implicați statistic: complicitate forțată. Suntem, oricum, de multă vreme interactivi pretutindeni, fără să vrem, prin intermediul tuturor sistemelor de răspunsuri automate la care suntem aserviți. Iar interactivitatea ce ne este propusă n-o va egala niciodată, nici pe departe, pe cea la care suntem deja supuși – interpasivitate colectivă pe care celălalt nu face decât s-o transmită prin tehnicile de informație și de comunicare.

De unde imposibilitatea, în sfera interactivă,

de a pune problema libertății și a responsabilității. Oamenii aproape se miră că au copii (copii se miră vreodată că au părinți?). Se miră de a trebui fie responsabili de ei, ca de atâtea alte lucruri. Se miră că trebuie să se îngrijească singuri de propria lor viață. Nu mai sunt convinși de acest lucru, nu mai sunt convinși de nimic. Se miră chiar și de faptul că au un corp, în condițiile actuale. Toate acestea nu mai au un fundament veritabil. Lucrurile acestea nu se mai impun imaginarului și conștiinței ca valori, și nici măcar inconștientului ca fantasme. Orice responsabilitate sau apel la responsabilitate sunt suprarealiste în acest context. Tot atât de bine ar putea să se mire și de faptul că trebuie să-și caute de lucru – ca și de acela de a fi relele atâtor rețele insignifiante, actorii involuntari ai unei comedii generale interactive – ținta unor exigențe și întrebări pentru care nu sunt decât un fel de robot telefonic.

Se miră ei măcar de faptul că trăiesc într-o complicitate surdă cu puterile?

Nici măcar asta, căci sunt complici unei puteri care, la drept vorbind, nici nu mai există, ceea ce e cu atât mai rău. Care e investită și dezinvestită de toată lumea în același timp, ca o scenă turnantă ori ca o geometrie variabilă de sumă nulă. Toată lumea participă la comedia puterii (ca și la aceea a atâtor alte lucruri, de altfel: a socialului sau a culturii, de pildă). Păstrez, însă, speranța că există, totuși, un dublu joc, individual și colectiv. Ar trebui să putem să nu mai moștenim, să deconectăm situația, să spargem

înlănțuirea consensuală. Nu ne putem, însă, face nicio iluzie cu privire nici la priza de conștiință și nici la continuarea revoltei, într-o istorie *în progress*, faci eveniment dacă anticipezi, dacă crezi condiții de evoluție mai rapidă, deci un diferențial exploziv, într-o curbă involutivă precum a noastră, contribui la involuție încercând să accelerezi sau să corectezi sistemul. Ești prins în capcană. Ești prizonierul scrierii automate a sistemului. Există, însă, forme inconștiente de convulsie socială și de revoltă larvară împotriva acestei participări forțate despre care vorbeam. Așa a apărut, recent, și progresiv, în conștiința (inconștiența) populară, ideea (veche de la 1968) că consumul este o capcană pentru proști.

Consumatorul a luat, prin urmare, locul cetățeanului. De unde intensă culpabilizare atașată acestui nou stil de conduită hedonistă... remarcați dvs, în cartea din 1970.

Chiar și în creierul reptilian al consumatorului de bază a devenit clar, în fața ultimatumului economic al puterii - „consumați, consumați, altfel mașina se oprește” -, că consumatorii au devenit niște ostatici, niște cobai. După mobilizarea generală a muncitorului, a soldatului, urmate de aceea a cetățeanului în sufragiul universal (votați pe oricine, numai votați!), iat-o acum pe aceea a consumatorului, însoțită de apariția bruscă a unor noi forme larvare de rezistență, atunci când cei cărora li se urmărește extorcarea nevoii, a cheltuielii ca obligație socială, după ce le-au fost extorcate cuvântul, votul, sexul, fericirea, realizează ce

putere „embolică” au în raport cu sistemul: aceea de a consuma, pur și simplu, mai puțin, și nu din obiecție de conștiință sau chiar printr-o determinare politică, ci printr-un comportament reflex de autoapărare.

Asistăm, și aici, la o revizuire sfâșietoare a cuvintelor de ordine ale modernității, acelea ale creșterii și ale *welfare*-ului. Revizionism, acest refuz de a consuma, trădare socială din punctul de vedere al liberalismului dominant. O nouă luptă de clasă începe (dacă turma nu mai vrea să pască, cum să-i asigurăm untul?).

Există, poate, o nouă economie politică care trebuie făcută să apară. Reversibilitatea trece și prin refondarea economiei. Mă gândesc la afacerea sângelui contaminat, la vaca nebună, la amiant...

Mai este, oare, vorba de economie politică? Părerea mea este că cei doi termeni, economic și politic, și-au amestecat determinațiile și au implodat, oarecum, unul în celălalt. Ne aflăm în post-scriptum-ul unei istorii sau al unei economii politice în care avem de-a face cu deșeurile a doua secole de capital și producție, și inclusiv cu deșeuri umane. Am intrat, de treizeci de ani sau chiar mai bine, în gestionarea deșeurilor, într-o politică și într-o economie a dejecției – ceea ce presupune, desigur, o anumită abjecție –, într-o întreprindere interminabilă de reciclare, de purificare și de spălare, inclusiv, o dată în plus, a materialului uman. Și nu numai pe dimensiunea lui socială, ci și în retratarea capitalului genetic al speciei, întregul sistem al modernității a intrat în

remuşcare şi într-o perspectivă victimală, ca şi cum am avea de-a face cu o catastrofă istorică deja prezentă, deja împlinită, a genului uman, şi cu reciclarea acestei catastrofe. Suntem cu toţii victimele impersonale ale acestei catastrofe virtuale, ale acestei răsturnări a capitalului şi a istoriei, din care ieşim ca nişte simptome şi ca nişte deşeuri multiplicat ale ei, de unde revizuirea sfâşietoare a modernităţii în care ne aflăm angajaţi, excluşi de către noi înşine prin eliberarea necondiţionată a tuturor dorinţelor noastre. Din acest punct de vedere, noi trăim într-o societate fundamental revizionistă.

Întregul secol face, acum, travaliul de doliu şi de remuşcare după toate eliberările pe care le-a dorit şi asumat, după toate limitele pe care le-a depăşit – toate lucrurile cărora le-a fost sclav şi de care, acum, a rămas orfan. Recesiune a tuturor achiziţiilor modernităţii şi eliberării – sex, tutun, alcool, viteză, avort: activităţi, de acum înainte, clandestine, sortite prohibiţiei şi apartheid-ului, cărora acum li se interzice sejurul sau care sunt închise în rezervaţii. Mişcare revizionistă generală şi invadare inversă – pentru generaţiile viitoare, toate acestea vor face, cu siguranţă, parte din ceea ce nu vor fi cunoscut niciodată (fericirea sau infernul!). Căci pentru noi, cel puţin, aceste lucruri au mai avut timp să existe, însă odată cu precesiunea interdicţiei, aceste lucruri vor dispărea din circulaţie mai înainte, chiar, să fi apărut. La fel, pentru toate idealurile modernităţii, idealurile Luminilor, de fericire, de bunăstare, de libertate, realizarea lor tehnică echivalează cu o

desublimare brutală. Tot ce a fost eliberat este pe cale de a fi lichidat.

Nu am putea, atunci, să ne eliberăm de eliberare?

Paradoxul eliberării este că cel eliberat nu este niciodată cel pe care îl credem: copilul, sclavul, femeia, colonizatul, întotdeauna celălalt este cel care se eliberează de el, care se debarasează de el, în numele unui principiu de libertate și de emancipare. De unde preocuparea dramatică a copiilor de a face astfel încât părinții să binevoiască a nu înceta să fie părinți, sau să facă, în orice caz, acest lucru cât mai târziu cu putință. De unde și preocuparea colectivă de a ruga statul să nu înceteze a fi stat, de a-l forța să-și asume rolul care-i revine, în vreme ce acesta nu încetează a voi să renunțe la această prerogativă – și are bune motive în acest sens. Statul n-a încetat să-i „elibereze” pe cetățeni, cerându-le să se ia singuri în grijă, lucru de care aceștia nu au, în general, câtuși de puțin chef. Din acest punct de vedere, noi suntem cu toții niște Bardeby potențiali: „I would prefer not to”. Fiți liberi! Fiți responsabili! Asumați-vă pe voi înșivă! – “! would prefer not to”.

(aș prefera să nu). A prefera să nu, mai degrabă decât a vrea (Philippe Lançon, *Libération*). A prefera să nu mai Să nu mai alergi, să nu mai concurezi, să nu mai consumi, să nu mai fi liber cu orice preț. Toate acestea desenează figura unui regret al modernității, a unei indiferențe subtile care miroase pericolele unei responsabilități și ale unei emancipări prea

frumoase pentru a fi adevărate. De unde revizionismul sentimental, familial, politic, moral triumfător azi, și care poate îmbrăca forma, mai violentă, a unei uri „reacționare”, împotriva sieși sau împotriva celorlalți, datorată deziluziei care a urmat violenței eliberatoare. Acest val invers, această resublimare „regresivă” reprezintă forma contemporană, și, într-o oarecare măsură, consecința desublimării represive analizate de Marcuse. Hotărât lucru, libertatea nu e simplă, iar eliberarea cu atât mai puțin.

Cu toate acestea însă, orgia modernității, orgia eliberării fiind, evident, ambivalență, purtătoare deopotrivă a răului și a binelui, revizuirea sfâșietoare a acestei modernități, a idealurilor și iluziilor ei, este, și ea, obligatoriu ambivalență. Astfel, toate libertățile cucerite sunt puțin câte puțin puse în suspensie sau în „revizie tehnică”, libertatea pieței compensând pierderea tuturor celorlalte, însă sfârșitul eliberării sexuale (în moravuri, dacă nu și în drept) poate fi evaluată divers, anumite aspecte „reacționare” ale ei putând apărea, astfel, ca net pozitive. Astfel, oamenii par a-și fi revenit din „libertatea” totală de a consuma și de a cheltui. Par a fi mirosit capcana. Noul front al economisirii (al retragerii – la pensie –, al dezinvestirii în toate formele ei) își schimbă, brusc, sensul. Din conservatoare și antimodernă în raport cu dinamismul general, ea devine arma micului depunător recalcitrant. Greva consumului: ultima rezistență în calea liberei circulații obligatorii. Dat fiind că nu se pot retrage pe ei înșiși din circulație, oamenii își retrag banii,

își sustrag o parte dintre nevoi. Rezistență masivă la lubrificare, reglementare instinctivă, revoltă împotriva dereglementării silite (suntem cu toții niște găște îmbuibate, animalele nu mănâncă niciodată prea mult). Dacă oamenii nu mai vor să consume? Dacă nu mai vor să fie „liberi”? Toate acestea sunt reacționare, politicește incorecte.

Se vede cât se poate de bine că revizuirea imperativelor modernității este ambiguă, și, uneori, subtil revoluționară. Sfârșitul modernității este tocmai momentul când toate efectele progresului, ale creșterii și eliberării, devin ambivalente. Este momentul când stânga și democrația devin confuze, și când fiecare progres aparent (inclusiv acela al libertăților și al drepturilor omului) se cere apreciat *sub specie ambiguitatis* și *a contrario*.

Ce formă îmbracă, după dvs., această revizuire a imperativelor modernității?

Acest revizionism sfâșietor îmbracă, firește, o formă necrologică. Noi ne găsim, astfel, în plină *nécrologie* din anii '80 încoace. *Nécrologie* a socialismului aflat în luptă cu propriul cadavru și cu cel al istoriei. *Nécrologie mitterrandiană*, *ghost president* vampirizând o societate decalcifiată. Agonie a marilor narațiuni și a tuturor idealurilor modernității. Holocaust, în doar câțiva ani, al unei întregi generații de moguli intelectuali

(Sartre, Barthes, Lacan, Foucault, Althusser, Deleuze, Debord). Necrofagie comemorativă infinită (Mai 68, Revoluția franceză, Rimbaud, Nietzsche, Van Gogh, mai știu eu cine, fără a mai pune la socoteală cazul Heidegger și toate

convulsiile necroactive legate de exterminare și de război). Cădere a Zidului și sfârșit al comunismului, însă travaliu de doliu ne rezolvat, astfel încât, de data aceasta, nu spectrul comunismului bântuie istoria, ci spectrul defunct al comunismului bântuie sfârșitul istoriei - și poate o va bântui mai eficient mort decât viu!

E ceea ce numiți repetiția generalizată?

Necrologiei universale i se adaugă, firește, beatificarea universală, *in vitro* sau *in vivo*, a celor care au rămas sau care au supraviețuit, la umbra spectrală a unui Papă aflat în comă depășită.

Remușcarea face parte din această voltă necrologică și revizionistă. El este, astăzi, unul dintre motoarele esențiale ale vieții noastre publice și politice. Curteanul era figura cea mai remarcabilă a ordinii aristocratice. Militantul era figura cea mai remarcabilă a ordinii sociale și revoluționare. Pocăitul este figura cea mai remarcabilă a ordinii democratice avansate. Să ne liniștim, însă: poți fi în același timp curtean și pocăit, militant și pocăit, militant și curtean (aceștia sunt cei mai răi). Poate că toți suntem niște pocăiți. Pocăința, remușcarea au trecut din sfera stângistă italiană a anilor '80 în ansamblul clasei politice, și au devenit, în clipa de față, un principiu de guvernare (inclusiv sub forma pocăinței silite pe care o reprezintă vânătorearea împotriva corupției), în tot cazul un principiu de succes și prestigiu. E de ajuns să vezi oameni precum F.F. sau R.D., dintre atâția alții care au extras, la vremea lor, toate beneficiile posibile din cârdășia cu puterea (comunistă sau

mitterrandistă) pentru a extrage, douăzeci de ani mai târziu, beneficii (capitaluri și dobânzi) din dispariția tocmai a acestei puteri. Cu toate acestea, pocăința, pe lângă faptul că dovedește un resentiment față de propria sa cauză, și că adaugă minciunii, tăgada, este de nejustificat: ele reprezintă dovada unui contrasens cu privire la istorie și la modernitatea însăși, deoarece le acordă acestora statutul unei revelații necondiționate, pentru ca mai apoi să le denigreze și să le rescrie scenariul negativ, imediat ce acestea au eșuat. E ca și cum ai juca la pierdere și înainte, și după, și există o implacabilă re-credință a tuturor pocăiților (ai socialismului, ai modernității, ai politicește-corect-ului) de a persevera în destinul lor de victime, fascinați de propriul eșec și lingându-și rănilor pentru a le infecta, extrăgând, în paralel, toate beneficiile secundare din asta.

Condamnă, cumva, această pocăință, această remușcare clasa politică la simplă figurație?

Statul și puterea viețuiesc pe o creastă foarte, foarte fragilă, în filigranul, ca să zicem așa, unei societăți translucide, ca o ficțiune țesută din nenumărate complicități. Ele se lasă regenerate de toți cei care le combat. Clasa politică se lasă anchetată și regenerată de către judecători. E ca și cum ar exista o adevărată strategie (puterea care se așază pe ea însăși în poziție victimală), în fapt, însă, nu mai există voință politică la vârf. Nu există decât o perversiune internă, o circumvoluție internă a sistemului care face ca nimeni să nu mai poată fi în poziție de opozant. Există, prin urmare,

o periculoasă pretenție a puterii de a guverna, când ea nu mai are nici mijloacele și nici voința de-a face acest lucru, însă există o pretenție încă și mai vicleană și mai periculoasă la cei care își imaginează că pot să inverseze sau să răstoarne sistemul, căci aceștia, chiar dacă dispun de voință, merg exact împotriva propriilor intenții. Or, cel mai rău lucru e, azi, lipsa de luciditate. Când ai căzut în plasă, asta e. Inutil să te lupți pe un teren în care modelele de recuperare sunt cele mai puternice, unde ai de-a face cu capcana în spirală a unui sistem stăpân peste pozitiv ca și peste negativ, într-un astfel de caz, nu mai trebuie să mizezi pe vreo negativitate internă. Trebuie să mizezi fie pe existența unui prag de masă critică, prin saturație și concentrație, prin exces de pozitivitate al sistemului, și atunci nu negativul, ci mai-pozitiv-decâtpozitivul este cel care produce răsturnarea – fie pe singularități, obiecte sau evenimente perfect anormale, care nu se află nici înăuntru, nici în afară. Tocmai în această răsucire a sistemului, în reciclarea sa automată prin intermediul negativului, în absorbția, de către el, a tuturor disfuncțiilor constă esența corupției și destinul funest al democrației.

Ascultându-vă, acest destin pare ineluctabil. Mi se pare inutil să vă mai întreb cegândiți despre cei care și-au stabilit drept sarcină refondarea cetățeniei democratice...

La ora actuală, democrația este o formă socială aproape la fel de ancestrală ca și comerțul simbolic din societățile primitive. Iar noi visăm la ea în mod identic. Politica, în general, continuă să

fie visul cu ochii deschiși al societăților occidentale - al societăților esoterice, în care totul se manifestă prin tehnică. Societățile esoterice (societățile dezmoștenite sau tradiționale) au reușit de multă vreme să împace politicul cu sosul tribal. Politicul, dreptul, democrația, universalul, ele au tras pe sfoară și au domesticit acest dispozitiv occidental în structurile lor de relații personale - linearitatea și istoria, ele le-au integrat în propriile lor cicluri. Am putea să ne întrebăm dacă, la o scară cu mult mai mare și prin ocolul raționalității, lucrurile nu stau, cumva, la fel și cu societățile noastre occidentale. Politica nu ascultă, oare, de impulsuri, obligații, provocări, fantasme care nu au nimic de-a face cu lucrul public? Adevărul incoruptibil al răului, al iraționalului, transpare în însăși corupția politicului, care ar trebui, așadar, interpretat, pozitiv, ca imposibilitatea Rațiunii Politice de a se realiza. E ceea ce explică faptul că eu cât transparența se impune, cu atât corupția crește. Nevoind să țină seama decât de o natură umană politicește corectă - viziune funciarmamente rousseuaistă -, militanții drepte cauze democratice, cei care, mai subtil, vor să reabiliteze „esența” politicului, nu fac decât să alimenteze această formă *corrupt* a socialului. La ce bun să vrei să finalizezi o dimensiune luminată a politicului și socialului, atunci când devine tot mai flagrant, în economic mai ales, că aceste lucruri sunt prinse în niște finalități mult mai ciudate, dacă nu chiar în niciun fel de finalitate? Există un soi de iluzie feroce și, s-o spunem

deschis, de prostie în a te încăpățâna în sensul bunului-simț când nu există niciun sens, în a dori să schimbi forma ecuației când ea este egală cu zero.

Observați cum atâția se bat, astăzi, peste tot, pe fronturi putrede: acela al sistemului electoral, unde oamenii sunt făcuți să se bată pentru niște caste echivalente, acela al locului de muncă, unde toată lumea a ajuns să se bată pentru a-și găsi un loc într-un sistem de exploatare, în funcție de gradul variabil de expunere la soare al pieței muncii, care servește în același timp drept tehnică de șantaj pentru guvern. Suntem, pretutindeni, trași pe sfoară cu false probleme, cu false alternative, cu false mize, în care suntem perdanți orice s-ar întâmpla.

ată-ne, prin urmare, condamnați la domiciliu democratic obligatoriu! Să admitem, dar ceea ce mă intrigă este faptul că lipsa dvs, de speranță politică este dublată cu o reflecție asupra violenței, de tip Sorel, cel puțin pesimistă, Sunteți, în această chestiune, destul de apropiat de Yves Michaudfără a ajunge, însă, la aceleași concluzii. Nu reușesc să îndepărtiez o anumită ambiguitate în ceea ce privește concepția dvs, despre violență. Nu se știe, în cazul dvs., dacă ea este un instrument de acțiune rudimentar și arhaic, ca la acesta din urmă, sau dacă păstrați o anumită fascinație în privința ei. O dată în plus, mă faceți uneori să mă gândesc la Cioran, intelectual de dreapta, cât a fost, care considera că democrația e un regim care interzice mânia și revoluția. Prin urmare, atunci când spuneți că societatea noastră

nu mai lasă niciun loc „violenței reale”, este regret sau satisfacție?

Este un diagnostic. Societatea noastră a expulzat violența (deopotrivă cu răul, boala, negațivitatea și moartea - nu vreau să spun că le-a eliminat, ci doar că le-a expulzat din sistemul său de valori). Toate formele sălbatice, spontane, istorice sau politice, de violență au fost asfixiate și neutralizate. Așa cum toate formele de libertate concretă, morale sau politice, sunt pe cale de a fi resorbite în singura libertate care a mai rămas, aceea a pieței, a valorilor pieței și a generalizării lor în mondialitate, și toate formele de violență sunt reduse și reduse la tăcere în beneficiul unic al violenței teroriste și polițienești a noii ordini mondiale. Sistemul deține monopolul: asupra exterminării oricărei singularități, oricărei negativități, asupra morții însăși și asupra violenței reale în violența virtuală a pacificării generalizate, violența integristă (singura, aceea a sistemului, nu aceea a teroriștilor, care rămâne artizanală și oarbă).

Împotriva acestei violențe se ridică, azi, noi forme de violență, sau mai curând de virulență anonimă, anomică - vehemență reactivă, reacțională împotriva mișcării dominante a unei societăți, împotriva oricărui sistem dominant -, care nu mai este o violență istorică de eliberare, ci o violență provenită de la marginile unui destin sacrificat, de la marginile unei ordini simbolice sacrificate, de la marginile crimei perfecte, adică

din integrarea⁵

totală (integrismul sistemului), și chiar din aspectele democratice ale sistemului (eliberarea forțată, interactivitatea forțată în toate formele ei)

— adică absența de destin. Această nouă violență nu se mai ridică împotriva absenței de libertate și a opresiunii, ci împotriva absenței de destin și a leucemiei democratice a tuturor celulelor noastre.

O absență pe măsura celei exhibate de H.B., cel care a luat ostatici, în 1995, pe copiii de la grădinița din Neuilly. Alain Brossât, într-o carte trecută, din păcate, neobservată, scrie despre acesta: „Ceea ce publicul nu/ iartă monstrului este exhibarea fără ocoliș... a ceea ce află, de fapt, în joc în acea criză: nu economia ci viul, nu obiectele ci raporturile umane, nu curba de vânzări de automobile ci viabilitatea sau neviabilitatea lumii trăite...”

Are dreptate, căci violența lui H.B. sau a lui Florence Rey nu mai este o violență politică cu scop determinat (violența politică a fost absorbită și transformată în energie transpolitică în beneficiul sistemului). Este o violență ruptă de obiectul ei și care se întoarce împotriva acestui obiect – împotriva politicului și socialului. Nu mai este anarhistă sau revoluționară, e mai rea. Căci ea nu mai are ca obiectiv regularizarea sistemului sau transformarea lumii printr-o formă de naștere violentă și istorică, ci își ia ca obiect sistemul însuși, pe care urmărește să-l destabilizeze în mod

⁵ Yves Michaud, *La Violence apprivoisée*, “Questions de société”, Hachette.

sistematic. Nu se interesează de contradicțiile interne ale sistemului, ci vizează însuși principiul socialului și al politicului, îmbracă spontan o formă virală și caracterială. Este o violență esoterică, care se autorizează de la ea însăși, o violență exclusivă care nu este altceva decât corelatul unui sistem bazat pe excludere. Ea răspunde excluderii sistematice practicate de societatea noastră prin și mai multă excludere, rupându-se de universul social prin indiferență sau ură. Căci ea poate fi exacerbată sau apatică: poate lua forma unui terorism activ sau pe aceea a inerției și conformismului incontrollabil al maselor.

Nemaiavând nici obiect și nici obiectiv, ea confundă cu intenție (asemeni tuturor formelor de virus și de virulență) ucigașul cu victima, într-un imens sindrom Stockholm, după chipul și asemănarea perfectă a sistemului însuși și a „crimei perfecte” comise de acesta, adică a funcționării lui ideale actuale, în care cu toții suntem deopotrivă victime, ucigași și complici (acesta e adevărul consensului, al interactivității și al răsucirii în buclă). Dacă ar fi să ne plasăm într-un punct de vedere sideral asupra ansamblului acestui proces, acela al sistemului și al violenței care i se opune oglindindu-i, în același timp, trăsăturile caracteristice (excludere, autarhie, anomalie, virulență), am putea trage concluzia existenței unui imens proces suicidal

— sucidul fiind crima perfectă, prin aceea că ucigașul și victima se confundă.

Astfel, în istoria umanității, diferitele forme ucigătoare ale violenței se apropie tot mai mult

unele de altele, pe măsură ce termenii se amestecă și rolurile se confundă (confuzie inaugurată în chip definitiv de nuclear și⁶

de toate formele de complicitate în poluare și moarte), ajungând până la a șterge, în funcționarea logică a sistemului, orice linie de demarcație dintre complice și victimă (ca în filosofie și științe, orice linie de demarcație dintre subiect și obiect) și la a oferi imaginea unui suicid colectiv, în care imputarea de responsabilitate devine cu totul secundară.

Dar pragul de ruptură despre care vorbiți pare a nu putea să existe decât în mod clandestin. Cum să continuăm a locui lumea dvs., lumea noastră fără a ne compromite?

Singura excepție o constituie singularitatea. Singularitatea este aceea a acestei violențe anormale despre care vă vorbesc, aceea care se opune violenței reale, violenței oricărui principiu al realității. Căci violența fundamentală, intoxicarea fundamentală e tocmai aceea a principiului realității. Or, sistemul produce tot mai mult real, tot mai mult social, tot mai mult politic, tot mai mult sex, tot mai multă informație etc, în aceasta constă violența lui. Dar, în același timp, el fabrică, în mod paradoxal, și tot mai multă singularitate (fințe, forțe neidentificate, excluse, care nu au nevoie de el pentru a exista, și care se exilează definitiv de sistem). Exemplul socialului e fantastic. Foarte curând, socialul va fi realizat în totalitate, și nu vor mai exista decât excluși, într-o

6 In Fèces sauvages de la démocratie.

socialitate perfect conformă, nu vor mai exista decât indivizi anomaliei, categorii desocializate, care nu vor mai avea niciun fel de raport, dialectic sau de alt fel, cu instituțiile sociale. E ceea ce se produce astăzi, într-un ritm din ce în ce mai accelerat.

Pe măsură ce socialul se împlinește, cu complicitatea discursului despre social, el scoate pe toată lumea din joc (SDF, șomeri, *homeless* și toate categoriile desocializate, unele după altele), și, la sfârșit, nu vor mai rămâne în social decât sociologi și lucrători sociali, toți cei pentru care socialul e un fond de comerț – în luptă cu obiectul lor devenit virtual, chiar dacă pe deplin realizat. După care ne vom da seama că socialul n-a fost inventat decât ca un domiciliu forțat pentru dezmoșteniți, din care aceștia sunt, astăzi, expulzați treptat, asemeni indienilor din rezervațiile lor – ceea ce permite claselor favorizate să ocupe socialul ca pe o reședință secundară. Ciudată mișcare contradictorie – distorsiune crescândă între un discurs idealist, voluntarist sau expert, în care totul se aranjează din ce în ce mai bine printr-o fugă înainte în soluții imaginare, și starea reală a lucrurilor (dacă pot să mă exprim astfel), în care totul se degradează inexorabil. Cel mai tulburător este faptul că cele două se dezvoltă paralel și contradictoriu, cu același dinamism implacabil. Socialul înfloritor și excluderea galopantă. Progresul pedagogic și arierarea mentală. Dar poate că nici nu există contradicție și nici distorsiune – ci doar o răsucire a acelorași fenomene!... Această distorsiune este

lizibilă pretutindeni - într-o bună zi, Europa va fi terminată, desăvârșită, și nu va mai exista nicio țară ca să facă cu adevărat parte din ea, ea se va face, de fapt, prin excluderi și extrădări succesive - la limită, în momentul în care socialul va fi definit și ciclul informației, perfect integrat, nu va mai exista nimeni în rețea. E regula perfectă - aceea în care nu există decât excepții. Crima perfectă, cea în care nu există decât victime și complici, și niciun ucigaș (condiția noastră actuală). Socialul perfect, în care nu există decât excluși. Comunicarea perfectă (extazul comunicării): aceea în care nimeni nu-și mai vorbește.

Ați fi de acord cu ideea că, în lipsa unei adevărate violențe fizice, există în dvs. o violență interpretativă?

Da, există o violență a interpretării, și este una pozitivă, e însăși singularitatea analizei. Faptele și evidența trebuie violentate. Trebuie să avansezi în mod constant ipoteza inversă celei acreditate de către putere și *mass-media*, sau chiar de către critica luminată. Căci gândirea critică este de o extremă fragilitate vizavi de această stare a lucrurilor. Oricum, realitatea însăși este cea care trebuie ținută în șah. Realul este lucrul la care nu trebuie să consimți. Această realitate se impune ca principiu. Or, lumea, așa cum e, nu este un principiu, și nu are principiu. Ea pur și simplu ni se întâmplă, iar noi i ne întâmplăm ei. Realitatea are un fundament, niște cauze și niște efecte, o raționalitate - este, de altfel, ceea ce face din ea o iluzie coerentă. O

putem, eventual, reproduce experimental. Este tocmai ceea ce se întreprinde, la scară mare, sub semnul virtualității, al realității virtuale. Căci principiul virtualității e în suita logică a principiului realității.

Nici vorbă să ne lăsăm, în ea, condamnați la domiciliu obligatoriu. Nici vorbă să luăm realul drept real. Nici vorbă să-i dăm un statut de legitimitate, de legalitate. Sau, mai degrabă, să-i lăsăm statutul legal, și să intrăm în ilegalitate. Să nu uităm, însă, niciodată că realul nu este decât un model de simulare, de regularizare și de reglementare a devenirii radicale, a iluziei radicale a lumii și aparențelor, de reducere a oricărei singularități interne, a evenimentelor, ființelor și lucrurilor la numitorul comun al realității. Iar dacă analiza poate servi la ceva, este tocmai la resurecția acestei singularități interne, la repunerea în joc a tot ce a fost modelat și remodelat de realitatea faptelor. Să regăsim acea „idiotie transcendentă” despre care vorbește Clément Rosset, singularitatea fatală a realului, în locul acestui idiosincretism banal în care suntem închiși.

În Crima perfectă, nu încetați să susțineți că nu poate să existe o bună finalitate pentru tehnică, și subliniați că nici nu poate fi vorba de a reduce iluzia radicală a lumii, în același timp, spuneți că există o viclenie a lumii așa cum există o viclenie a istoriei, și că raționalitatea, perfecțiunea în ansamblul ei n-ar face decât să ducă la bun sfârșit decretul ei irațional. Denunțați tendința, evocată mai sus, a identificării și, în același timp, vreți să

salvați nu ceva de pe lumea aceasta, ci din iluzia radicală a lumii. Ceea ce eu aș vrea să aflu, văd că trece printr-un soi de ironie, de ocol, de modalitate de a nu ceda la crima realității, la dispariția lumii ca atare ca urmare a faptului de a fi identificată, intens definită, această viclenie a lumii, pentru că tot folosiți expresia, cum o trăiți?

Părerea mea este că viclenia, ironia, iluzia, denegarea, reversibilitatea, duplicitatea, radicalitatea nu sunt doar niște pasiuni sau niște atribute ale subiectului și conștiinței. Cred că toate aceste calități au trecut în lucruri, sunt niște pasiuni de obiect într-o oarecare măsură, și că lumea se joacă cu noi tot atât cât și noi ne jucăm cu ea. Ea are, desigur, avantajul dublului joc, căci ironia obiectivă a unei lumi lipsite de dorință este mult superioară dorinței și ironiei noastre subiective. Nu este câtuși de puțin vorba, în aceasta, de alienare sau de o fatalitate metafizică, ci de un joc și de un duel. Și nu se pune problema de a opune indiferenței „criminale” a lumii față de noi o gândire a recriminării (ceea ce este întotdeauna gândirea alienării). Există două moduri de a privi condiția și destinul nostru. Fie trăim lumea, inclusiv lumea noastră modernă de tehnologii și imagini (căci toate cele spuse aici nu sunt spuse despre lume ca abstracție mentală și filosofică, ci despre lumea noastră actuală și evenimentțială), în termeni de alienare, de dominație, de pierdere a determinării și a voinței, ca pe o fatalitate negativă, inclusiv aceea a istoriei ca peripeție ratată - aceasta este analiza critică convențională. Fie considerăm că există un dublu

joc: pe de o parte, noi ne jucăm pentru a stăpâni lumea prin tehnicile noastre (și, de mult mai mult timp, prin limbaj, intelect și atâtea altele), dar, pe de altă parte, suntem, fără să știm, partenerii unui alt joc (căruia nu-i cunosc nici măcar miza). Nu suntem, oricum, stăpânii acestui joc. Există un fel de reversie secretă, o transparență a iluziei lumii prin chiar tehnicile de care noi ne folosim pentru a o transforma – și care capătă, brusc, o conotație ironică. Ironie a tehnicii: pretinsa ei realitate, performanța ei manifestă, mult prea bătătoare la ochi pentru a fi și adevărată, ar fi, astfel, vălul unei duplicități ce ne scapă și ai cărei actori involuntari suntem, însuși limbajul nostru, tehnica noastră de bază și cea mai primitivă, este locul în care ambivalența definitivă a lumii se revarsă asupra noastră, în concluzie, prin tehnici, prin imagini, dar și prin aparențe, noi nu știm dacă nu cumva obiectul și lumea sunt cele care se joacă, de fapt, cu noi. Tot așa cum, prin gândire, a noastră, noi nu știm dacă gândim lumea sau dacă lumea este cea care ne gândește pe noi. Acesta este secretul iluziei.

Nu s-ar putea afirma că sunteți un fabricant de iluzie?

Ba da, dacă iluzia este înțeleasă nu ca simulacru sau ca irealitate, ci ca ceea ce face breșă într-o lume mult prea cunoscută, mult prea *déjà-vu*, prea admisă, prea reală. Iluzia singulară, originală, cea care se naște din lapsus, din ruptură, din disrupție, din cel mai mărunț interstițiu. Iluzia complice cu vidul, și cu vertijul care apare de-atâta persistență pe marginea

vidului. A rămâne sensibil la condițiile inițiale, la efectele de turbulență, dar și a-ți păstra intactă sensibilitatea la condițiile finale, o hipersensibilitate la condițiile finale, adică la predestinare și la fatal, singura modalitate de a-ți menține o pasiune față de eveniment – față de obiect și față de eveniment ca destin, nu ca fapt obiectiv.

A regăsi sau a face să apară aparența și forma nu merge, oare, mână în mână, în cazul dvs. **y** cu o voință de dispariție? Spuneți: „Nu servește la nimic să mori, trebuie să învățăm să dispărem”. Iau exemplul precis al informației. Dvs, condamnați informația pentru că considerați că este totală, lipsită de orice altă consecință, și pentru că nu poate duce deck la consens. Nu se poate învăța cum să ne servim de informație?

Nu caut buna sau proasta utilizare a informației, încerc să văd felul în care această sferă a informației se condamnă pe ea însăși, își dezmente propriile principii, se autodistruge conform unei mecanici fatale. Informația distruge evenimentul, apoi se distruge pe ea însăși ca eveniment. Reprezintă un imens circuit de sumă nulă.

Revin la informație. Mă uitam, ieri, la un „Mercredi de **l**'histoire” despre Rwanda. Știm că, de vreo zece ani, tot mai multe emisiuni de geopolitică permit reinjectarea unui soi de dezbatere în contradictoriu cu privire la conflictele în curs. Grupul de forțe din interiorul unei hărți a devenit relativ mai accesibil deck ieri grație tocmai acestor tipuri de abordare. Căutând

să restabiliți mecanica fatală a informației și a sistemului informațional, nu-l conduceți, cumva, pe cititor spre pierderea oricărei șanse de a înțelege ceva mai bine ce se întâmplă în lume?

Ceea ce se întâmplă în lume e, azi, din păcate, mondializat, și principiul de mondializare a informației merge împotriva principiului universal de solidaritate. Și aceasta pentru simplul motiv că informația se epuizează în ea însăși și își absoarbe propriul scop. Televiziunea nu spune decât: sunt o imagine, totul este imagine. Internetul și ordinatoarele nu spun decât: sunt informație, totul e informație. Semnul își face lui însuși semn, mediumul își face propria publicitate. Mesaj indiferent: grad zero, formă pură a informației. Toate acestea capătă o importanță politică actuală. Și aceasta deoarece tocmai pe baza mesajului, a conținutului, a sensului, a valorii se construiește universalul. Mondializarea, în schimb, se realizează pe baza supremației deținute de medium și pe aceea a neutralității mesajului. Gândirea unică este aceea a mediumului: piața, Internetul, autostrăzile informaționale – circulația integrală. Integrarea mondială se face pe baza nulității, a celei mai scăzute definiri a mesajului (a sensului, a ideii, a ideologiei). Mediumul spune cel mai puțin, semnifică cel mai puțin, este coextensiv insignifianței, banalității lumii operaționale. De multă vreme, astfel, au depășit media și informația zidul lui „nici adevărat, nici fals”, dat fiind că, în ele, totul se bazează pe credibilitatea instantanee – mediatizarea însăși distrugând indicele de

referință și de adevăr. Această indistinție dintre adevărat și fals invadează, plecând de aici, toate registrele: cel estetic al operei de artă, cel istoric al obiectivității, al memoriei, cel politic al opiniei, și chiar și registrul științific al probei (indecidabilitatea unei experiențe precum aceea a lui Jacques Benveniste cu privire la memoria apei).

Dacă nu mai există nici adevărat, nici fals, minciuna devine imposibilă, și, odată cu ea, toate artificiile perversiunii și ale seducției. Ne aflăm într-o poziție, voită sau nu, de agnostici, în care nu se mai pune problema de a crede sau nu, deoarece totul se concentrează în faptul de a face să se creadă și se epuizează în acest efect de credibilitate. Sondajele de opinie și publicitatea nu sunt nici adevărate, nici false, așa cum moda nu este nici frumoasă, nici urâtă. Avem de-a face cu o derivă statistică, sau aleatoare, a efectelor de adevăr, de frumos etc.

În spațiul fractal (dar și, astăzi, în spațiul istoric), lucrurile nu mai sunt cu una, două sau trei dimensiuni, ci plutesc într-o dimensiune interstițială.

Lansezi o informație. Câtă vreme nu e dezmințită, ea e verosimilă. Cu excepția vreunui accident, ea nu va fi niciodată dezmințită în timp real. Și chiar dacă va fi dezmințită ceva mai târziu, ea nu va mai fi niciodată absolut falsă, deoarece a fost credibilă. Contrar adevărului, credibilitatea nu poate fi contrazisă, deoarece este virtuală. Ne aflăm într-un fel de adevăr fractal: tot așa cum un obiect fractal nu mai este cu una sau două dimensiuni, **d** cu 1,2 - 2,3 dimensiuni, la fel un

eveniment nu mai este adevărat sau fals, ci oscilează între 1,2 și 2,3 octave de adevăr. Spațiul dintre adevărat și fals nu mai este un spațiu de relație, ci un spațiu de distribuție aleatorie.

Unde ne conduce acest adevăr fractal?

Acest viraj al dimensiunii ne conduce spre un viraj al responsabilității. Responsabilitatea nu a murit. A devenit virală - adevărul nu a murit, a devenit viral și inesizabil - boala însăși a devenit virală. Chiar și sexualitatea, care plutește, astăzi, într-o stranie dimensiune interstițială, nici masculin, nici feminin, ci ceva între cele două, 1,2 - 1,7. Nu mai există definiție sexuală, deci nici diferență sexuală, la propriu vorbind. Principiul de incertitudine sălășluiește în inima vieții sexuale, ca în aceea a tuturor celorlalte sisteme de valori.

Eliberat de polul opus, fiecare poate să se dubleze în el însuși și să-și multiplice efectele. Adevăratul devine mai-adevărat-decât-adevăratul. Falsul devine mai-fals-decât-falsul. Până și „nici adevărat, nici fals”-ul gradul zero, insignifianța poate fi ridicată la o putere superioară, într-un fel de supralicitare a nulității, de ridicare a banalității la puterea **x**, așa cum se poate constata, zilnic, în artă, în discursul politic, în exacerbarea kitsch-ului și a indiferent ce - nediferențierea logică a polilor valorii reflectându-se în propria noastră indiferență, indiferență afectivă, psihologică, politică - indiferență dublată, dat fiind că se prinde în propriul ei joc, culminând într-un soi de vertij al indiferenței - indiferența devenită un fel de virus colectiv, un fel de comportament fanatic putând conduce spre efecte violente, care sunt

propriu, de obicei, pasiunii. Într-atât este de adevărat că insignifianța poate să se exaspereze pe sine, că nimicul poate să se exalte de unul singur și că lucrurile pot să se intensifice în vid: tocmai acesta este motorul banalității noastre.

Astfel, informația e mai adevărată decât adevărul, este adevărată în timp real, și de aceea ea este fundamental incertă, în toată această incertitudine rezultată dintr-un exces de pozitivitate, singura răsturnare o poate aduce denegarea. Din excesul de informație, din excesul de mondializare, din excesul de raționalizare a lumii rezultă că numai răul e sigur, binele nu este niciodată sigur – numai falsul e sigur, adevărul nu este niciodată sigur, în această ambiguitate a valorilor, numai falsul câștigă. Este singurul nostru recurs împotriva indecidabilului, împotriva dispariției criteriilor de adevăr. Tot așa, atunci când criteriile de distincție estetică dispar (cum se întâmplă în aprecierea artei actuale), totul se rabate asupra caracterului de autenticitate și de falsitate. Autenticitatea, semnătura unei opere ajunge să prevaleze asupra valorii acesteia, totul se raportează la expertiză și, firește, această superstiție a autenticității devine principala miză a valorii de piață, miza unei speculații fără nicio limită. Legile pieței oscilează în același timp cu criteriile valorii estetice. Atunci când se vorbește despre autenticitate, înseamnă că falsul, virtualmente, a triumfat. Atunci când se vorbește despre moralitate (despre adevărul produselor etc.), înseamnă că, virtualmente, imoralitatea a avut câștig de cauză. Atunci când se vorbește

despre drepturile omului etc.

Destabilizare nu înseamnă neapărat renunțare. Așa cum sugerează P.A. Taguief Fân Les Fins de l'antiracisme, enunțarea credinței în posibilitatea unei „soluții finale” a tuturor problemelor umane reprezintă și ea o constantă a culturii noastre politice, cel puțin de la Herzen încoace.

Această infiltrare, această contaminare a valorilor este universală. Chiar și în domeniul istoric, obiectivitatea poate fi contaminată de un soi de virus care face, astăzi, posibilă emiterea unui dubiu cu privire la realitatea camerelor de gazare – chiar și negat cu violență, acest dubiu se repercutează asupra conștiințelor, lucru absolut de neconceput înainte. Virușii informatici prevestesc o destabilizare virtuală a tot ce e informație – alți viruși, o destabilizare a vieții sexuale. Destabilizare a vieții politice: în absența criteriilor de alegere și de opinie, cotații le sondajelor invadează imaginația (sau, mai curând, ecranele de probabilitate care țin loc de imaginație politică). Destabilizare economică: economia ireală a speculației dublează și alterează economiile reale, substituindu-le o simulare exacerbată – aceea a fluxurilor de capital. O dată în plus, această economie virtuală nu este nici adevărată, nici falsă, nu există nimic care să-i fie opus – numai prin denegarea propriei sale reguli de joc, a propriilor ei finalități devine ea invulnerabilă, disuasivă pentru economia reală și perfect autonomă. Ea nu este, însă, invulnerabilă și față de virușii pe care ea îi produce prin

autarhia ei, ca urmare a imunității ei „transeconomice”: ea devine auto-imună, și cade sub lovitura altei patologii.

De acest triumf al indecidabilității, care inaugurează transparența falsului, așa cum permeabilitatea binelui și a răului inaugurează transparența răului, noi căutăm cu orice preț să ne apărăm resuscitând prin orice mijloace paradigma autenticității, a faptului, a dovezii, a originii, a referinței. Dacă miza gândirii dispare, devine crucial să ne întoarcem la obiectivitate, la o căutare a paternității. De unde compulsiunea de veracitate, de verificare, de punere la punct, de documentare, de reabilitare obiectivă care cucerește toate domeniile, evident dintr-o slăbiciune a gândirii de a înfrunta această indecidabilitate altfel decât cu ajutorul unei istorii. Dar, vai, până și istoria ne trădează, până și ea este complice, azi, cu incertitudinea. Incertitudinea antrenează o cursă nebună, o cursă de urmărire a mijloacelor de detecție și a mijloacelor de falsificare, a virușilor și a mijloacelor de apărare (în artă, în cazul cărților de credit, în informatică, în domeniul protecției ideilor, dar și în sex, în care cu toții suntem, azi, verificați prin testul de seropozitivitate – lărgire a testului general de autenticitate). Noul nostru păcat originar tocmai în aceasta constă – exact opus celui alt, acela al cunoașterii binelui și răului, care era, în fond, o binecuvântare a cerului, și care făcea din noi niște ființe umane –, blestemul nostru stă în imposibilitatea de a deosebi binele de rău și adevăratul de fals. Eva și Adam căzuseră în

angoasa morală a distincției, noi am căzut în panica imorală a indistinției, a confuziei tuturor criteriilor. A contaminării binelui de către rău, și reciproc. Simptomul tuturor acestor fenomene este virusul. Pătrunderea noastră în era virusului din necunoașterea distincției dintre valori echivalează cu expulzarea strămoșilor noștri din paradisul terestru din cauza opusă, aceea a cunoașterii binelui și răului.

Și plecând de la această pierdere de imunitate, toate infecțiile mortale ne pândesc, toate păcatele revin din scena primitivă, toți virușii care-au dormit în celulele noastre se trezesc sub impulsul crizei! Neputința față de dispersia valorilor, față de diseminarea lor fractală este cu mult mai rea decât antica responsabilitate morală care apăsa asupra conștiințelor.

CARTEA A DOUA

În căutarea formelor pierdute

CAPITOLUL I

America, America...

Am fost frapat, recitind America (1986), de similitudinea dintre modul dvs, de abordare și textul lui Sartre despre New York din Situations. Viziunea dvs, despre America se bazează pe aceleași percepții ca și ale sale. Sartre opunea, în textul său, cerul jos și greu al Parisului, cerului sălbatic al New York-ului, străzile înguste și marile avenues, orașul european și orașul american, tot așa cum dvs, opuneți societatea cizelată a europenilor, societății primitive a americanilor. Dorința de scrie America a venit dintr-o saturație față de bătrâna Eorupă, ați simțit și dvs, nevoia, ca

și Sartre, de a vă rupe de ea și de a vă pierde în deșertul american pentru a renaște puțin? Admirația pentru țara lui Roosevelt a rămas și astăzi aceeași?

Am scris această carte în momentul în care începusem nu să mă detașez, ci după ce făcusem turul Americii. Scrisul a venit să continue călătoria. Nu era legat de dorința de a compara Statele Unite și Europa. Nu eram tentat de comparație istorică sau culturală. Ceea ce îmi era dat să observ era o altă scenă, o scenă primitivă. Prin *America*, eu nu am vizat o entitate sau o esență americană, ci o altă lume. Era, pentru mine, un fel de alteritate, de fascinație. Nu realitatea politică sau economică mă interesa, ci acel mod de transfigurare a banalității, caracteristică noului continent, nu numai geografic ci și mental. Pe care l-am trăit, oarecum, pe un ecran cinematografic, emițând ipoteza, aproape experimentală, a unei țări fără istorie.

Când ați început să scrieți *America*, erați profesor la Santa Barbara?

Santa Barbara a fost mai curând sfârșitul. Totul a început în 1970, printr-un congres internațional de design. Au urmat New York-ul și California. Am predat la San Diego, apoi la Los Angeles, vreme de trei luni. Acesta a fost momentul revelator. Era în 1975. Mi s-a propus un post, dar n-am vrut niciodată să mă instalez definitiv în America. Erau prea multe responsabilități, și eu voiam să rămân, întrucâtva, iresponsabil. Când ajungi să pătrunzi în America profundă a campusurilor universitare... în acea

epocă, la San Diego se aflau Lyotard, Marin, de Certeau, era o mare epocă.

La San Diego, contrastul dintre studenții de la Nanterre și studenții americani v-a frapat?

Mult. Soseam cu ideea că California era un teren experimental al simulării, dar experimentalul se afla mai curând în deșerturi. Din punct de vedere social și universitar, spre deosebire de Nanterre, unde trăisem o perioadă extraordinară, o fază violentă de eliberare culturală, ideologică, politică, acolo era un stil de viață *ea sy*; fluid, ca și cum eliberarea s-ar fi aflat, deja, mult în urmă. Aveai impresia că ai trecut, fizic, dincolo de acea revoluție permanentă, tot timpul ideologică și utopică, nicicând, însă, înfăștuită. Acolo, ea era realizată, hiperrealizată, firește, acesta era paradoxul. Studenții americani erau de o bunăvoință extraordinară, dar nu prea înțelegeau mare lucru din discursul despre simulacru, îl încarnau, într-o oarecare măsură, dar nu îl analizau. Făceam despre el un fel de comentariu aerian, un pic extraterestru. Eu eram cel care avea, acolo, aerul unui extraterestru. Dar lucrurile se aranjau foarte bine, în ciuda acestei disparități. Oricum însă, cum aveam un moment liber, plecam în deșert. Pentru mine, aceea era adevărata scenă.

Deșertul deschide canea dvs., în același timp cu tema exterminării sensului, la care reveniți pe parcursul cărții. A fost deșenul inițiatorul acestei căutări a morții sensului?

Da, este un fel de perspectivă infinită, o formă extremă de denudare care este mai mult

decât starea de natură. Nu este nici cultură, e chiar forma cea mai radicală de contra-cultură. Un mod de a mătura toate suprastructurile culturale: un soi de hiperspațiu, de grad zero al obiectului și al sensului, un fel de geologie mentală. Nu pe indieni îi căutam eu. Ci deșertul ritmat de viteză, de avion, de automobil, de căldură, strălucirea superficială, fizică și metafizică.

Acest câmp experimental v-a inițiat în mistică. Mă gândesc la Meister Eckhanși la formula „indiferență radicală”, care m-a frapat. Scrieți undeva: „Deșen, rețea luminoasă și fosilă a unei inteligențe inumane, a unei indiferențe radicale, nu numai a cerului, ci și a undulațiilor geologice în care se cristalizează pasiunile metafizice ale spațiului și timpului”. Această indiferență radicală, pe care, dacă ar fi s-o ducem până la capăt, reprezintă o temă ce poate fi regăsită la misticii renani și la anumiți gânditori moderni, ai impresia că, la dvs., este gravată în filigran. N-aș spune că există o voință de indiferență, dar, oricum, o căutare a acestei indiferențe radicale.

Era o reacție la ceea ce eu aș numi snobismul diferenței, un snobism al culturii europene care se construiește pe toate distincțiile posibile, inclusiv pe cele ale valorilor morale. Prin intermediul obiectelor și al simulacrelor, eu mă îndreptasem spre o indiferență între adevărat și fals. Deșertul, atunci, mă conducea spre o indiferență a binelui și a răului. Nu o indiferență subiectivă, ci o indiferență obiectivă a lumii, și o insignifianță radicală a subiectului în acea lumea de semne

pure care este deșertul. Nu suntem departe, este adevărat, de anumite forme mistice de despuiere, însă acolo nu era vorba de transcendență, nu era vorba decât despre lume, despre evidența absolută a lumii. Deșertul e o capcană, a spațiului, a aparențelor. Toate valorile și categoriile spiritului cad în această capcană, și dispar automat, în lumea civilizată, dacă vrei să începi să reflectezi cu o anumită libertate, trebuie să faci un efort considerabil. Te trezești imediat cu spatele la zidul diferenței și al culturii, în vreme ce acolo puteam să mă pierd în indiferența lumii.

Această indiferență merge mână în mână cu un fel de suspendare a transcendenței. Există, poate, un alt cuvânt care ne-ar putea ajuta să înțelegem demersul dvs., acela de imanență. Sunteți mai curând de partea imanenței decât de aceea a transcendenței.

Da, de partea undeii reducții, nu fenomenologice, ci aproape fenomenale a lucrurilor, în fapt, noi nu putem scăpa niciodată transcendenței, după cum nici discursului, însă la un moment dat luminase schimbă, și chiar și ideile defilează prin peisaj ca niște obiecte neidentificate. Fiecare lucru este redat evidenței sale brute, calității sale de eveniment pur, unui soi de imanență, dar care va fi păstrat calitatea și energia transcendenței.

Deleuze folosea expresia „transcendență în imanență”!

Transcendența este întotdeauna chemată să se renege sau să se depășească pe sine, și în ce ar putea ea să se depășească dacă nu în imanență?

Exista într-adevăr acolo ceva sacrificial – sacrificiul vesel al transcendenței, însă americanii nu acceptau câtuși de puțin această răsturnare de imagine, în care ei deveneau figuranții unui soi de ficțiune inumană. Nu suportau să fie considerați o societate primitivă. Pentru mine, era un elogiu, un semn de iluminare. Voiam să închei o alianță cu altceva decât America profundă, cu o evidență „primitivă” a lumii moderne. La noi, totul este, tot timpul, filosofic – chiar și glorificarea aparențelor în dauna profunzimii, toate temele nietzscheene sunt trăite în mod filosofic. Acolo, până și teoria redevine ceea ce este: o ficțiune.

Ați citit literatură americană acolo?

Am citit mai multă ficțiune americană decât franceză, nemaipunând la socoteală filmele. Esențialul era, însă, că orice diferență dintre ficțiune și viața cotidiană dispare. Acolo, chiar și literatura și filmul, ficțiunea de ecran fac parte din continent. N-am avut niciodată nostalgie după această țară, însă atâta vreme cât am străbătut-o, n-am simțit nicio clipă nostalgia Europei.

Această ușurință de a trăi consună cu ceea ce spuneți mai devreme: o inocență a corpurilor, o libertate dobândită, nu cucerită. Această dezinvoltură a corpurilor, atunci când ați trăit-o, cum o vedeți? Ca pe o prelungire a copilăriei?

Această dezinvoltură, această ușurință este un fel de stare secundă. Apropiată de o indiferență care nu este o renegare și nicio resemnare a sensului, ci un dincolo al diferenței, alcătuit din mulțimea de limbaje, de peisaje, din disponibilitatea spațiului. Libertate singulară,

spațioasă, aceea de nu a te mai afla prins de propria-ți imagine. Libertate mult mai mult spațială decât filosofică, libertate mobilă, a corpului și a mișcării. Libertate tranzitivă, legată de reciprocitatea accelerată a lucrurilor în interiorul vitezei. Lucrul este adevărat și în ceea ce privește orașele și indivizii. O dată scăpat din chingile universitare, indiferent că te afli la New York sau la Los Angeles, poți să te bucuri de un spectacol total al vieții indivizilor. Poți să le descifrezi existența de la un capăt la celălalt, în transparența banalității lor. La noi, această transparență e melancolică și depresivă. Acolo, ea sfârșește prin a fi un eveniment. Toate calitățile și condițiile care pentru noi, aici, sunt negative renasc acolo într-un soi de inocență și de anvergură care le conferă forța unui fenomen natural. Banalitatea este și ea un deșert, și poate fi străbătută în același fel, ca și confiniile extreme ale lumii noastre fenomenale. La noi, libertatea se cucerește asupra socialului, cu prețul conflictului și al compromisului. Acolo, ți se pare că există prea multă pentru toată lumea – e chiar o problemă –, dar, cel puțin, atunci când utopia e realizată, te poți folosi de ea cu dezinvoltură.

Această dezinvoltură nu este inocența forței? O dezinvoltură care nu ar putea să apară decât pentru că e susținută de forță?

Ați putea, desigur, să traduceți toate acestea în termeni de privilegii mondiale. Este adevărat că America își permite luxul de a fi un fel de societate primitivă, de a se bucura de o inocență și de o forță imorale. Dar fiecare poate să-și permită luxul

să se bucure de America în același fel, luxul de a uita raporturile de forță și de a trăi bogăția ca pe o situație ireală. Există acolo aceeași violență și aceleași contradicții, însă supraexpunerea lor e cea care face diferența. Diferența dintre real și mai-real-decât-realul, dintre banal și mai banal-ca-banalul, între violent și mai-violent-decât-violentul – inclusiv în ceea ce-i privește pe obezi, de pildă, care sunt mai grași decât ceea ce e gras. Chiar și *businessul* este un *show*, chiar și capitalismul a trecut de partea spectacolului, se depășește pe sine într-o speculație delirantă, în vreme ce noi, aici, nu facem decât să ne oferim comedia rușinoasă a politicului și a modernității.

Insistați asupra banalității americane, o parte a cărții dvs. e dedicată lui Tocqueville, îl împingeți spre logica lui finală, și scrieți: „Un univers genial prin dezvoltarea irepresibilă a egalității, banalității și indiferenței”. Egalitatea este Tocqueville, banalitatea și indiferența sunteți dvs.

Cu toate că și la Tocqueville există, deja, o analiză a acestei eroziuni democratice. Pentru că oamenii sunt individualizați și egali în drepturi, ei devin indiferenți unii față de alții.

Viziunea dvs, despre Tocqueville conduce spre ideea că America este țara care realizează sfârșitul ideologiei politice. Această naivitate istorică a americanilor este, cumva, o naivitate contra Europei?

Aș spune că în loc să iau drumul Abisiniei, eu l-am luat pe cel al Californiei. Trebuie să părăsești Europa. Era țara aceasta și nimic altceva. Nu există predestinare, sau cel mult una

retrospectivă. Aș fi putut foarte bine să aterizez în altă parte. Există, desigur, întotdeauna, forța imaginară a actualității americane. Esențial era, însă, să fug de Europa metafizică, departe de o cultură și de o istorie nostalgice. Să fug spre niște confinii unde istoria noastră să fie în același timp ștearsă și supramultiplicată. Să urmăresc destinul european la extremitățile lui, la excrescențele și monstruozitățile lui. Să găsesc electricitatea unui sfârșit de rasă, a unui sfârșit al istoriei. Să mă infiltrez într-o incultură care constituia deopotrivă parodia culturilor europene și eșecul lor prin descoperire.

Originalitatea acolo se află. Ea nu se mai află la noi. Excrescența Europei în colonialism a epuizat-o. Și ea nu-și va mai reveni niciodată.

Observăm cât se poate de bine răul pe care-l constituie fie și numai reconstituirea ideii. Europa s-a expropriat pe ea însăși în universurile ei coloniale devenite autonome și în raport cu ea și cu cultura ei revolută, niște universuri de forță și de *science-fiction*. Mi-ar fi plăcut să fiu iezeit în California în secolul al XVII-lea sau în Paraguay în al XVI-lea, foarte aproape de evenimentul original, de șocul cultural și antropologic care nu se va mai repeta (decât așteptând, poate, electroșocul în replică al restului lumii asupra universului occidental). Poate că antropologii eroici au mai găsit un licăr în secolul al XIX-lea. Pentru mine, America asta a fost. America Latină ar putea fi și ea, dar pentru asta este nevoie de o altă imaginație decât a mea.

Vorbiți despre întâlnirea lui Las Casas cu

indienii?

Nu va mai exista o surpriză antropologică precum aceea. Ceva echivalent n-ar putea fi decât un șoc de același tip cu altă specie decât specia umană. Unda de șoc a acestui eveniment, de altfel, nu s-a epuizat și, pe nebăgare de seamă, asistăm, poate, pe termen lung, la o revanșă a ceea ce Borges numea „popoarele din oglindă”.

Lăsați impresia că nu mai există, pentru dvs., o cultură europeană vie.

Este adevărat că există un *parti pris* de ruptură față de cultura apropiată și, din aproape în aproape, o alergie crescândă față de universul francez și european (mai ales așa cum evoluează el acum). Dar acest *parti pris* a fost luat, în cazul meu, foarte devreme, chiar și din punct de vedere intelectual, în câmpul ideilor, eu am practicat un fel de omor simbolic, de ruptură ombilicală. La origine se află, întotdeauna, această pulsione brutală, irațională de a nega ceea ce se află aproape (inclusiv lumea reală), pentru a merge să vezi cum stau lucrurile aiurea – ca și aceea de a precipita lucrurile spre sfârșit, pentru a putea să vezi dincolo de ele.

A fost, oare, America o trambulină pentru ceea ce numiți transpolitic?

Este adevărat că, acolo, nu există nici măcar ideea unei revoluții politice ca a noastre. Te trezești din capul locului în sfera transpolitică a mediumului și ecranului, ceea ce are darul de a te scăpa, din fericire sau din nefericire, de orice realism politic și social. Putem să spunem orice despre această hegemonie a mediumului, dar

măcar acesta este un fapt social total, în vreme ce, în universul nostru tradițional, noi păstrăm cultul sentimental al mesajului. Mesajul, ideologic, politic, psihologic, cultural, șiroiește peste tot, în *reality show*, fiecare își joacă propria tragicomedie televizuală. Prin medium nu trece decât neliniștea existențială. Televiziunea a fost, în fapt, sacrificată ca medium pe altarul unui soi de realism și de banalitate realistă a mesajului. Mai exact, dacă mediumul distruge mesajul și sensul, mesajul, la rândul lui, distruge puterea mediumului – ceea ce face din informație o semnificație de sumă nulă. Totul înecat în forma indistinctă a culturii, în America, am avut impresia că regălesc mediumul, media în toată forța și primitivitatea lor.

America, aceea a dvs., s-a schimbat de atunci?

America s-a schimbat, însă ea rămâne un câmp în care se joacă o multiculturalitate de fapt, sălbatică, ceea ce mi se pare mai interesant decât găsirea liniei de separație care ar împăca pe toată lumea. Acestea fiind spuse, atunci când am cunoscut-o eu, ea era încă un obiect specific și original. Acum, America este peste tot, prin injecție mediatică, pentru a spune astfel, pe toate latitudinile și în toate țările. Nu mai ai de-a face cu America decât sub formă de perfuzie mondială.

Dar Estul, Caucazul, Rusia, n-ați fost niciodată tentat să plonjați în ele?

Nu văd cum mi-aș putea converti atomii mei suciți într-o altă lume. America Latină e pasionantă. Lasă impresia că nu va trebui niciodată să găsească un principiu de realitate

politică, economică sau socială, ceea ce, în clipa de față, când toate aceste principii sunt într-o deplină confuzie, reprezintă un avantaj absolut. Anumite țări mari, cărora li se spune subdezvoltate, sunt, poate, în felul acesta, de avangardă, în sensul în care au sărit peste toate aceste faze ale modernității în capcana cărora noi am căzut în clipa de față. Poate că este mai bine că nu au trecut prin stadiul de oglindă politic, economic și social, care este și capcana cu oglinzi de prin ciocârlii a evoluționismului democratic. Metisajul de limbi, rase și religii lasă, în tot cazul, impresia unei lumi aflate în fuziune, nu în perfuzie, ca a noastră. Cât privește Estul, oamenii fac, acolo, o experiență și mai virulentă decât a noastră a istoriei „descendente”, a pocăinței istoriei, în Rusia, de pildă, ai sub ochi tot secolul XX, așa cum s-a făcut și desfăcut el, pe față și pe dos, și revenirea memoriei este, acolo, mult mai brutală decât aici, mult mai arhaică. E, deci, o situație mai radicală decât a noastră, în pofida destrukturării și a confuziei care domnesc.

Alegeți, cu toate acestea, să trăiți în Franța!

...

Este o alegere automată, din inerție. Cu atât mai rău, sunt european. Sunt condamnat la un fel de nihilism obiectiv, istoric. Ești forțat să îți spui că tot ce poți spune sau face radical despre această societate nu va fi vreodată decât exact radicalitatea acestei societăți corupte. Nu ai alt adevăr de spus decât tocmai acela care privește această societate la un moment dat. Nu mai există nicio libertate de cucerit din interior, nu mai există

nimic de cucerit din interior. Merită mai mult să treci într-o altă lume, într-o alteritate radicală, și care nu are nevoie de tine ca să existe, și metafora unei astfel de lumi este America.

„Împotriva melancoliei analizelor europene”, mai este America, pentru dvs., țara utopiei realizate?

Rămâne, într-adevăr, în America ceva din lipsa de măsură și din paradoxul magic al utopiei realizate. Lipsite de iluzie: este utopia banalității realizate, deci aceea a unei echivalențe transversale a tuturor lucrurilor și a unei egalități a destinelor venind de jos. Din acest fapt, însă, care constituie oricum fatalitatea modernității noastre, și căreia noi nu-i cunoaștem decât latura deprimată, americanii au făcut un eveniment, care este, poate, într-adevăr, evenimentul sfârșitului istoriei, adică, opus celor spuse de Fukuyama, neîmplinirea ei definitivă.

O ultimă întrebare despre America. Pentru că la ora în care conversația noastră se încheie, tocmai vă întoarceți de acolo. Mai sunteți și azi de acord cu acest pasaj din cartea dvs., în care spuneți: „Nu există, pentru mine, un adevăr al Americii. Nu le cer americanilor deck să fie americani. Nu le cer să fie inteligenți, raționali, originali, nu le cer altceva decât să populeze un spațiu ce nu se compară nici pe departe cu al meu, să fie, pentru mine, cel mai de sus loc sideral, cel mai frumos spațiu orbital...”?

Da.

CAPITOLUL II

„Fotografia este ceva foarte frumos.

DAR ACEST LUCRU NU TREBUIE SPUS..."

Citind scrierile dvs, despre fotografie, ai sentimentul că reiteratezi cearta care a pasionat secolul al XIX-lea cu privire la arta fotografică. Mă gândesc la o frază a lui Ingres, care spunea: „Fotografia este ceva foarte frumos, dar acest lucru nu trebuie spus”, și la o frază a lui Walter Benjamin, care spunea că nu poți să reflectezi pe marginea fotografiei ufară să te fi întrebat, în prealabil, dacă inventarea însăși a fotografiei nu a răsturnat, cumva, în totalitate caracterul fundamental al artei”. Păreți a vă asuma acest mod de abordare. Ceea ce dvs, respingeți nu este atât „fotografia”, cât mai ales devenirea-imagine a fotografiei, ca și devenirea-muzeu a artei, despre care am vorbit deja. Tocmai de aceea m-am și gândit la acea frază a lui Ingres.

Există, într-adevăr, în fotografie un mister care trebuie menținut. Spun asta în calitate de utilizator și de practician sălbatic, intermitent. Ce regret eu este estetizarea fotografiei, faptul că acest tip de imagini a devenit una dintre artele frumoase și a căzut în prăpastia culturii. Imaginea fotografică a venit de dincoace sau de dincolo de estetic, prin chiar esența ei tehnică, și constituie, din acest punct de vedere, o revoluție considerabilă în modul nostru de reprezentare. Apariția eruptivă a fotografiei pune în cauză arta însăși, în monopolul ei estetic asupra imaginii. Or, arta a fost cea care a devorat fotografia, nu invers. (Și a plătit prețul pentru asta, dat fiind că s-a golit puțin câte puțin de substanță.) Fotografia vine din altă parte și acolo trebuie să rămână. Face parte

dintr-o altă tradiție, atemporală, nonestetică la drept vorbind, aceea a *trompe-l'oeil*-ului, i, care străbate întreaga istorie a artei, dar parcă indiferentă la peripețiile ei. *Trompe-l'oeil*-ul este legat de evidența lumii și de o asemănare atât de minuțioasă, încât nu este decât aparent realistă (în fapt, ea e magică). El menține statutul magic al imaginii, în vreme ce arta se varsă în estetic conform unei curbe care duce de la sacru la frumos, și apoi la estetica generalizată. Or, forța antropologică a imaginii se opune reprezentării bine temperate, ca și oricărei viziuni realiste - ea păstrează ceva din iluzia radicală a lumii.

Așadar, o formă sălbatică, ireductibilă la estetizarea lucrurilor, legată de aparența acestora, de evidența lor, de o aparență înșelătoare însă. Exact opusul dublei destinații care i-a fost impusă: realism sau estetism. Chiar și azi, pentru mine, o imagine fotografică este valabilă nu atât în termeni de calitate sau de conținut, cât în termeni de fascinație pură. Ea se află mai aproape de originea și de chinurile reprezentării. Ca urmare a jocului ei i realist cu tehnica, a decupajului ei absolut, imobilității sale absolute, tăcerii, reducției fenomenologice a mișcării și a culorii, ea este imaginea cea mai pură și mai artificială care poate fi întâlnită. Nu e frumoasă, ci mai rău. Și tocmai în această calitate dobândește ea forță de obiect într-o lume care vede extenuându-se tocmai principiul estetic. M-am lăsat, astfel, prins în jocul acestei imanente fetișiste a obiectului, al acestei convergențe dintre o tehnică obiectivă și forța însăși a obiectului. Operația fotografică este un fel

de reflex, de scriere automată a evidenței lumii, care nu e una singură.

Fotografia este pentru dvs. o artă primitivă, o artă sălbatică. Spuneți undeva: < (Toate celelalte forme de imagine, departe de a constitui niște progrese, nu sunt, poate, decât forme atenuate ale acestei rupturi a imaginii pure de real". Nu este, de aceea, întâmplător nici faptul că, în același text despre primitivitatea și stupefacția pe care le produce arta fotografică, singurele referințe literare pe care le oferiți sunt Gombrowicz și Nabokov.

E pentru că acești doi autori reprezintă ceva care depășește dimensiunea literaturii, a esteticului și a întregii culturi bine temperate. Același lucru l-aș spune și despre Francis Bacon, în domeniul artei. Singurele opere puternice sunt cele care își interzic să mai joace comedia artei, a esteticii și a culturii. În domeniul gândirii, acestea sunt cele care își interzic să mai joace comedia ideilor, a interpretării și a sensului.

Revenind, însă, la fotografie: tehnica este cea care îi conferă caracterul ei inedit ca imagine. Tocmai prin această tehnicitate se revelează lumea noastră ca radical non-obiectivă. Obiectivul aparatului de fotografiat este cel care, în mod paradoxal, revelează inobiectivitatea lumii, acel ceva care nu va putea fi soluționat prin analiză sau prin asemănare. Prin tehnica ei, fotografia ne poartă dincolo de asemănare, în inima iluziei realității. Transformând, astfel, prin chiar acest lucru, și viziunea noastră despre tehnică. Suntem purtați, prin intermediul fotografiei, dincolo de

refuzul moral-filosofic al tehnicii „aliénante”, într-o perspectivă asupra tehnicii ca loc strategic al unui dublu joc, ca oglindă măritoare a iluziei și formelor. Prin ea, întrebarea esențială devine: noi gândim lumea, sau lumea este care ne gândește? Prin fotografie, obiectul este cel care ne privește și ne gândește. Sau, cel puțin, așa ar fi să stea lucrurile dacă ea n-ar fi coborâtă la nivelul unei practici estetice.

Asta mă face să mă gândesc la relația om-mașină așa cum a fost ea gândită de Simondon, care distingea tehnica de tehnologie; partizanii de astăzi ai tehnicii confundă deseori tehnica cu tehnologia. Ceea ce Simondon numea cultură tehnică și indivizi tehnici este posibilitatea, pe care o întâlnim la Mareyși la alții, a unei comunicări puternice între om și mașină. Pentru om, mașina reprezintă în primul rând o provocare, mai înainte de a deveni un obstacol sau un panaceu.

Există un duel între aparatul tehnic și lume, dar și o complicitate (cine spune duel spune, automat, complicitate). Fotografia (dar nu numai ea, firește) ar fi, din acest punct de vedere, arta de a te insinua în această complicitate, dar nu pentru a domina procesul, ci pentru a te juca cu el și a demonstra că jocurile nu sunt definitiv făcute. Este acest lucru valabil pentru tehnica în ansamblul său? Este, în orice caz, un mijloc de a răsturna viziunea convențională asupra acesteia.

Fotografia e obiectalul, este mai mult obiectul care ne vede decât subiectul care privește. Cum faceți trecerea de la această viziune tehnică

asupra fotografiei la viziunea para-estetică asupra ei?

Eu nu trimit la o estetică inversă a obiectului. Nu afirm că obiectul a devenit stăpânul jocului. Răsturnarea mizelor stă în a face din obiect, căruia îi sunt impuse prezența și reprezentarea subiectului, locul absenței și al dispariției subiectului – de-a face, astfel, ca obiectul să apară ca o evidență insolubilă. „Obiectul” fotografic poate fi, de altfel, o situație, o lumină sau o ființă vie. Esențial este ca el să capete forță de obiect sau de eveniment pur, și pentru aceasta este nevoie ca subiectul să se fi retras. Trebuie ca undeva în această mașinărie mult prea bine pusă la punct a reprezentării să existe o fractură. Prioritatea obiectului sparge scenariul reprezentării (și, desigur, întreaga dialectică moral-filosofică care-i e atașată). Este o inversare de oglindă. Până acum, subiectul era oglinda reprezentării, obiectul nu era decât conținutul ei. Acum, obiectul este cel care spune „I shall be your mirror – Am să fiu oglinda ta”, adică „Voi fi locul tău privilegiat de dispariție – We shall be your favorite disappearing act”. Subiectul își pierde monopolul asupra interpretării. Sau, mai exact spus, nici nu mai există interpretare posibilă. Cum obiectul nu are nimic de spus și este lipsit de dorință, forța lui, care este aceea de decofrare a lumii în stare brută, nu poate fi distilată sau negociată în comentariu și interpretare. Pentru a putea fi surprins, trebuie ca subiectul să se desprindă de sine. Subiectul, însă, își află în el ultima sa aventură, ultima șansă, aceea a

deposedării de el însuși, nu în alienarea tradițională, ci în reverberarea unei lumi în care ocupă locul de-acum înainte orb al reprezentării. Spre deosebire de subiect, obiectul are o forță de joc mult mai mare, deoarece, dat fiind că nu a trecut prin stadiul oglinzii, nu are de-a face cu propria sa imagine, cu reprezentarea de sine sau cu asemănarea cu sine. De toate aceste probleme în care subiectul se află, astăzi, împotmolit, obiectul se desprinde la fel ca și de dorință (ceea ce este adevărat și despre „obiectul” sexual). Dacă se reușește captarea a ceva din această ne-asemănare și din această singularitate obiective, ceva în ceea ce privește lumea se schimbă – adică nu numai în interiorul realului, ci și dincolo de principiul ei de realitate.

Atunci când spuneți „obiect”, lucrul este valabil și pentru subiectul fotografiat, într-un pasaj consacrat epocii eroice a fotografiei, spuneți despre subiect că are statura morții. Or, în zilele noastre, după dvs., neantul a dispărut din imagini, din fotografie. Acesta să fie, oare, motivul pentru care nu mai există artă fotografică?

Povestea cu moartea este pur și simplu ideea că în centrul imaginii foto există o întruchipare a neantului, a absenței și a irealității. Tocmai acest neant din inima imaginii face magia ei. Acest neant a fost expulzat în toate felurile posibil, saturându-se fotografia cu tot soiul de referințe și de semnificații. La festivalurile de foto-reportaje și în galerii, totul și roșește de mărturie, de sentimentalitate estetică și demagogică, de stereotipuri ale recunoașterii. Asistăm la o

adevărată prosti tui re a imaginii cu ceea ce aceasta semnifică, la o luare ca ostatic a imaginii de către propriul ei conținut, în abundența noastră de imagini, moartea și violența sunt peste tot, dar este vorba de o moarte patetică, ideologică, spectaculară - în schimb, ceea ce Barthes numește *punctum*, locul absent, neantul din inima imaginii, care face forța ei, a dispărut. Ceea ce mi se pare un contrasens, chiar și din punctul de vedere al mesajului, căci nicio mizerie și nicio violență din lume nu mai reușește să ne atingă dacă am înlăturat această specificitate a imaginii, acest vid simbolic care face forța ei. Și acesta este unul dintre motivele pentru care ființele omenești, ființele vii sunt atât de greu de fotografiat: pentru că sunt ele însele atât de încărcate de sens, încât este aproape imposibil să-l dai la o parte pentru a găsi forma secretă a absenței lor.

Ați putea să precizați ce anume înțelegeți, din acest punct de vedere, prin alteritate secretă, pentru că mulți autori au vorbit despre secret, de la cei mai psihologici, precum Gide, până la alții mai puțin psihologici, Deleuze de pildă, ca să procedăm repede. Uneori devine greu de înțeles. Ce anume vreți să spuneți prin alteritate secretă? Acesta să fie motivul pentru care nu-i iubiți pe fotografii care, atunci când îți surprind portretul, se străduiesc să te facă să te simți bine, discutând despre vreme?

Da, deoarece ei își imaginează că în felul acesta fac să iasă la suprafață identitatea profundă a individului, conform unui contrasens psihologic total. Numai actorii proști se identifică

cu rolurile pe care le joacă. Ei caută, prin şiretlicuri foarte puțin subtile, să aducă la suprafață un adevăr al persoanei sau al chipului, în vreme ce a surprinde pe cineva în adevărul său înseamnă, de fapt, a surprinde în el ceea ce lui îi scapă, și ceea ce și celorlalți le scapă. Fiecare este, fără îndoială, prezent cu voința și cu dorința sa, dar, în secret, deciziile și gândurile îi vin de aiurea, și tocmai în această interferență atât de stranie stă originalitatea lui. Nu în oglinzile în care individul se recunoaște și nici în obiectivul care vrea să îl recunoască. De fiecare dată, capcana este aceea a asemănării, și ceea ce este cu adevărat interesant în imagine, atunci când aceasta știe să-și păstreze secretul (lucrul este valabil și pentru cinema și pictură), este faptul că ea sfidează orice asemănare, că merge să caute aiurea ceea ce vine de aiurea. Există ceva în joc care trebuie sesizat înainte ca acest lucru să ajungă să îmbrace forma determinării și a sensului. Noi trăim, în mare parte, sub dominația voinței și a reprezentării, însă adevărul întregii povești se află în altă parte.

Această non-asemănare trimite cumva la ceea ce Blanchot numea asemănarea cadaverică?

Nu știu. Aș trimite, mai curând, la un fel de metapsihologie, în care nimeni nu este vreodată unul singur, în care fiecare se naște în stare dublă și este bântuit de propriul frate geamăn. Adevărata decizie a lui Oedip nemaifiind separația de mamă și de tată, ci de acest geamăn original. Acest dublu, pentru ca fiecare să fie el însuși, trebuie exorcizat, conjurat, ceea ce noi nu reușim,

poate, niciodată cu adevărat. Suntem bântuiți de această gemelitate fantomatică, de această reduplicare identică, și amenințați, permanent, să ne confundăm cu ea, iată de ce alteritatea venită de aiurea, orice formă, de fapt, de seducție venită de aiurea ne eliberează de prezența fatală a acestui geamăn fantomatic (această alternativă este foarte puternic scoasă la lumină în filmul *Dead Ringers*). Cei care rămân lipiți de el sunt niște morți vii – toți suntem, într-o măsură mai mare sau mai mică, niște morți vii, prinși în capcana unei identități malefice. Singularitatea nu poate rezulta decât din dedublare și dintr-o rupere a simetriei.

Acest geamăn fantomatic poate fi numit? De ce un dublu și nu niște tripli? Ce anume vă face să insistați asupra acestei teme a dublului?

Din lumea individuației, noi nu ne imaginăm depășirea decât ca pluralitate ori ca multiplicitate. Ceea ce ne face să rămânem mereu în același registru de contabilitate. Unul și mai mulți, unul și multiplul, singularul și pluralul. Or, există o formă fundamentală care nu e nici unitatea, nici pluralitatea, o formă originală și ireductibilă care este dualitatea. Ea poate fi abolită în multiplicitate sau diseminare, sau, din contră, în individualitate, această specie de totalitate artificială, însă forma vie și antagonistă rămâne dualul, mod specific în anumite limbi, dar aproape dispărut în ale noastre. Relație primordială, care nu este unu înmulțit cu doi și nici modul dialectic sau interactiv de trecere de la unul la celălalt – formă duală ireductibilă la unul sau la celălalt, și care se

găsește din capul locului într-o reciprocitate simbolică. Viața este, desigur, un dublu joc pentru a scăpa din dual în individual, darea este ordonată, cu toate acestea, în funcție de erupția acestei alterități secrete.

Dacă înțeleg bine, idealul ar fi, după dvs., ca un fotograf să vă poată capta geamănul fantomatic...

În ceea ce mă privește, n-am găsit niciodată figura geamănă sau pe aceea duală în fotografiile care mi-au fost făcute. Cine știe? Poate că am o rezistență de același fel cu aceea manifestată față de psihanaliză. Sunt la fel de greu fotografiabil ca și analizabil. Acestea fiind spuse, umanul se confundă, pentru mine, cu individualul. Cu dualitatea despre care am vorbit, într-adevăr, prin urmare, întrucâtva, în ordinea inumanului, cu tot ce poate fi fascinant și periculos în aceasta. Unii, cu toate acestea, reușesc să presimtă, prin fotografie, această alternanță la alții. Uneori, un singur unghi, o lumină e de ajuns. Căci dacă individul, luat în ansamblu, este destul de convențional, luat în amănunt, fragmentar, el este întotdeauna original.

Dacă acest geamăn fantomatic nu poate fi numit, ați putea măcar să-l poetizați?

Această alteritate nu vine obligatoriu de la ceilalți, ea poate izvorî dintr-o situație, dintr-un eveniment, din tot felul de convergențe și de seducții insolite, din tot ce sparge această simetrie geamănă. Altă dată, alte forțe, benefice sau malefice, vegheau la disocierea noastră de noi înșine, pe când acum fiecare este livrat lui însuși.

Fiecare este tras pe sfoară de el însuși, până în detaliile cele mai mărunte ale vieții, în resturile acestei organizări simbolice astăzi pierdute. Fiecare nu mai este decât un fragment al celuilalt în oglinda spartă a alterității.

Prin tehnică, lumea umană a pășit în inuman, în momentul în care toți devin vehiculele tehnice, vectorii operaționali ai aceluiași rețele, ceea ce nu era decât destinul funest al gemenilor se transformă în blestemul clonelor.

Nu-i, însă, mai puțin adevărat că rămâne o specificitate cu totul inedită agândirii umane, aceea datorată, poate, faptului că ea se instalează în știință tot atât cât și în durată, pentru a-l parafraza pe Bergson; știința e proprie omului, trimite la esența lui. Omul este singura ființă care poate să construiască o teorie. François Lamelle spune despre om că este un individ teoretic.

Umanul nu a-nceput să se definească pe sine decât de două sau de trei sute de ani, și el a făcut-o într-un mod foarte intelectual, în termeni de rațiune. De atunci, raportul cu lumea trece printr-un organ extrem de subtil care este creierul, în alte culturi, raportul cu lumea este al întregului corp, prins în ciclul metamorfozelor și aflat în înțelegere cu lumea. Inteligența noastră, modernă, rațională, face din noi, de la bun început, niște ființe tehnice, după chipul și asemănarea uneltelor și cunoștințelor noastre. Se pare, însă, că tehnicile și științele noastre au ajuns să debordeze, astăzi, inteligența umană. Cine știe dacă ele nu ne fac să înaintăm spre o nouă relație, spre o nouă regulă a jocului, întemeiată pe incertitudinea radicală?

Ceea ce presupune un fel de sacrificare a intelectului, de întrerupere brutală în ciclul speciei. Există foarte frumoase pagini în Saul Bellow despre faptul că civilizația noastră trăiește, acum, în ura de sine – o ură de sine venită dintr-un regret insurmontabil al acestei rupturi de specie. Continuitatea speciei din noi se răzbună, acum, pentru faptul că am devenit niște indivizi liberi și emancipați. Noi nu-ncetăm a ispăși această trădare. Modernitatea noastră se definește prin perspectiva umanismului și a Luminilor, dar ceea ce ne-a precedat era cu mult mai vast decât acest umanism, și nu cunoștea distincția dintre uman și inuman. Descoperirea, sau redescoperirea inumanului, violența la care este supus umanul în câmpul actual al cunoștințelor mi se pare mai mult decât o deschidere, o breșă prin care se pot explora potențialitățile inumane ale umanului și se poate regăsi – cine știe? – o metamorfoză posibilă a speciei, alta decât supraviețuirea ei artificială prin tehnică.

Sunteți de acord cu această frază a lui Susan Son tag, care spune că „aparatură de fotografiat este în același timp antidotul și răul, un mijloc de a ne apropia realul făcându-l, totodată, să fie caduc”?

De ce nu? Însă toate aceste formulări sunt reductive, în măsura în care gravitează tot în jurul realului – problema fiind aceea de a-l conjura sau de a ni-l apropia. Repet: în iluzia generică a imaginii, în rău sau în bine, problema realului nu se mai pune. E depășită prin chiar mișcarea imaginii, care trece din capul locului dincolo de

adevărat și de fals, de real și de ireal. Imaginea nu este un medium căruia ar trebui să-i găsim buna utilizare. Ea este ceea ce este, și prin aceasta ea scapă tuturor considerațiilor noastre morale. E prin chiar esența ei imorală, și devenirea-imagine a lumii este o devenire imorală. Nouă ne revine datoria de a scăpa de propria reprezentare și de a deveni noi înșine vectorul imoral al imaginii. Și tot nouă, datoria de a redevi obiect și de a redeveni altul într-o relație de seducție cu lumea.

Aș dori să revin la cuvântul „primitiv”. Spuneți undeva: „Pentru obiecte, sălbatici, animale, primitivi, alteritatea e sigură, singularitatea e sigură, cel mai neînsemnat obiect este altul, pentru subiecți, însă, acest lucru e mult mai puțin sigur”.

Sălbaticii nu sunt neapărat totuna cu primitivii. Sălbatic e ceea ce nu este confruntat cu propria asemănare, cu propria identitate și cu căutarea disperată a acestei identități. Un animal nu are identitate. El este toate celelalte animale laolaltă, și nu este el însuși. Ceea ce nu înseamnă că este alienat: e străin de el însuși, de propriul său sens, de propriul său țel. Dintr-odată, el capătă acel farmec al ființelor străine de propria lor imagine, dar care se bucură de o familiaritate organică cu propriul corp, și de o complicitate organică cu toate celelalte. Dacă vom reuși să regăsim această conivență și această straniețe, ne vom apropia de o calitate poetică a alterității, de o poezie a alterității apropiată de aceea a somnului paradoxal (identitatea confundându-se cu somnul profund).

Insistați, în legătură cu magia fotografiei, pe imobilitatea fenomenală a ei. Posibilitatea aceasta nemaiîntâlnită de contemplație pe care v-o oferă fotografia nu reprezintă, cumva, în cazul dvs., o modalitate cvasi-zen de a o rupe cu transcendența occidentală și de căuta o postură ceva mai orientală?

N-aș spune în niciun caz „orientală”, pentru că nu vreau să mă joc cu cuvintele și nici cu referințele. Există o anumită formă de siderare în imagine și în fotografie, dacă nu de contemplație. Oprirea pe imagine e, din acest punct de vedere, o oprire pe lume. Imaginea întrerupe precipitarea evenimentelor. Acest soi de *suspense* nu este niciodată definitiv, dat fiind că fotografiile nu sunt niciodată singure și trimit unele la altele (imaginea nu are alt destin decât imaginea), având, toate, în comun acest fel de imobilitate și de tăcere. Este, fără doar și poate, motivul pentru care fotografia a redobândit o aură extraordinară, pe care o pierduse prin cinematograf. Și cinematograful, însă, la Godard de pildă, poate să regăsească această calitate proprie a imaginii, complice narațiunii dar străină de ea, statică dar capabilă să recupereze întreaga energie a mișcării. Fotografia, din acest punct de vedere, oferă exemplul unei înalte condensări, aceea a unei întregi derulări într-o imagine fixă, în vreme ce majoritatea imaginilor actuale oferă exemplul unei înalte diluări.

Ideal, spuneți dvs., fotografia ar trebui să se lipsească de comentariu, și nu sunteți deloc blând cu instituțiile de tot felul care o celebrează.

Considerați că acest tip de instituție deranjează? Credeți că ea contribuie mai curând la diluarea forței imaginii decât la reintroducerea ei în întreaga sa dimensiune?

Imaginea este în afara scenei, în afara câmpului, contrarul unei puneri în scenă. Mizanscena fotografică, fie ea estetică sau instituțională, aparținând expoziției sau muzeului, reprezintă un contrasens, în îmbălsămarea oficială practică de muzeu și în solemnitatea cultului fotografic, ai sentimentul straniu că moartea despre care vorbeam, aceea din inima imaginii, a ieșit de acolo, a fost expulzată și a căpătat forma exterioară a unui mauzoleu sau a unei necropole, în loc ca imaginea să închidă, simbolic, moartea, moartea este cea care se închide asupra imaginii.

În legătură cu Bacon, care s-a fotografiat cu ale sale Photomaton, spuneți că cei mai buni subiecți care pot fi fotografiați sunt cei care și-au găsit forma obsesională, identitatea caracterială, figura narcisiacă. Puteți să spuneți că pictorul Bacon a știut să se fotografieze în ale sale Photomaton?

Nu știu ce loc ocupa fotografia în munca sa. Cred, însă, că putem – și Bacon este exemplul cel mai grăitor – să nu ne mai luăm drept o ființă reprezentativă, ci drept o ființă/obiect obsesională, caracterială, care lucrează în propriul său ciclu și nu în propria mizanscenă. Bacon a ajuns destul de departe în această circumscriere delirantă de sine. Există, acolo, un punct de vrajă, care poate fi regăsit și în joc, unde îți depășești propria imagine și te vezi livrat unui soi de fatalitate fericită. Tu, și

totuși nu tu ești cel care, în momentul acela, te joci. Există unii care, printr-un fel de închidere inițiativă, reușesc să facă vid în ei și în jurul lor. Bacon prin excelență a reușit să creeze această formă excepțională și lipsită de vanitate, de o singularitate inegalabilă chiar și în câmpul picturii. El nu se mai proiectează pe sine în imagini: prin intermediul imaginilor, el se produce pe sine însuși ca eveniment, fără niciun comentariu. E ceea ce-l deosebește de majoritatea artiștilor contemporani, mult prea conștienți de locul pe care-l ocupă în istoria artelor.

De ce nu fotografiați ființe umane?

Pentru că doar inumanul e fotogenic. El mai transpare încă, la oameni chiar, în primele fotografii, atunci când aceștia pozau ca niște statui halucinate de obiectiv. Ceea ce mă interesează este acest strigăt al obiectului, seara, în adâncul camerei obscure, în idiotia lui, fiecare obiect – lumină sau materie – ne survine ca o surpriză, nici vorbă de a mai impune vreo viziune sau vreun stil. Iar tehnica poate fi rafinată (la mine, ea nu e!), la urma urmelor, de fiecare dată este vorba de subiectul care dispare în spatele obiectivului. Acest fapt poate fi, însă, transpus oriunde altundeva. Poate că specia, inventând o mulțime de bransări virtuale, găsește, astfel, modalitatea de a se pierde în imensitatea rețelelor, în universul tehnic, adevăratul actor nu este cel care se crede. Iar regula jocului nu este, nici ea, cea pe care o credem.

De ce există domenii în care puteți să anticipați revanșa formelor, scrisul și fotografia,

de exemplu? De ce nu și politica?

Alternativă politică, strict politică, este lipsită de viitor. A fost o utopie, sau o promisiune, venită de la modernitatea industrială și dintr-o raționalitate finală. Nici această finalitate și nici această promisiune nu mai există. Ne găsim, mai curând, în visul antagonic al unei soluții violente, asemănătoare, întrucâtva, cu erupția popoarelor din oglindă despre care vorbește Borges. A tuturor celor condamnați de către împăratul victorios să fie închiși în spatele oglinzii, de unde nu fac decât să reflecte imaginea învingătorilor lor. Ei încep, deja, să nu le mai semene cu adevărat, să oglindească o imagine deformată, și într-o bună zi ei vor trece oglinda în sens opus, vor relua războiul și, în ziua aceea, spune Borges, nu vor mai fi învinși.

Numai cu prețul unei excluderi fantastice, al unei „crime perfecte”, lumea este pe cale de a se consolida și de a se omogeniza, este victoria împăratului care monopolizează totul după chipul și asemănarea sa. Metaforic vorbind, este ideea că de partea noastră nu mai rămâne decât o lume materială, vizibilă, identificabilă și perfect identificată. Cu toate acestea, există undeva (în spatele oglinzii) un fel de materie neagră infinită, neidentificată, despre care noi ne imaginăm că ar putea deveni, într-o bună zi, propriul nostru destin, încă de pe acum, deja, ea constituie, în tot cazul, limita de înțelegere a lumii noastre materiale. Ne izbim de această enigmă totală a unei antimaterii ce bântuie lumea noastră materială, dar care îi dă, în același timp, coerență.

Lumea nu capătă formă decât pentru că a existat această ruptură de simetrie care o neliniștește, acum, definitiv. La fel ca în altă parte, neliniștitoarea straniețate a femininului, secretul ironic al comunității, după Hegel, care îi dă acesteia formă. Lumea aceasta nu va avea sfârșit pentru că va exista întotdeauna ceva din această alteritate radicală ce ne pândește. Nu mai e, însă, vorba, de data aceasta, de o negativitate activă, politică, rațională, în luptă cu istoria. Ci de iminența unei revanșe, a unei resurecții a tot ce a fost exilat de partea cealaltă a oglinzii, și condamnat la domiciliu forțat în reprezentarea servilă a lumii învingătorilor, revanșa tuturor celor căzuți pe partea rea a universalului. Această forță, din care toți facem parte, chiar fără s-o știm, această forță ne privește cruciș de pe cealaltă parte a oglinzii, și fantoma ei bântuie lumea realizată. Cu cât lumea se realizează, cu atât această iluzie radicală devine mai activă. E ceea ce am numit transparența răului.

CAPITOLULUI

Copilăria artei

„Arta nu moare pentru că nu mai e, ci pentru că e prea multă” ați declarat în Le Monde din 10 iunie 1996. Această moarte anunțată a artei datează, după dvs., de la Marcel Duchamp. De ce țineți să vă referiți la el? Prin ce anume este Duchamp profetul sfințitului artei? Puteți să precizați această idee a sfințitului principiului estetic?

Warhol m-a atras primul, Duchamp a venit după aceea. Prin ei, mi se părea că apare un fel de

fractură antropologică în istoria artei, un sfârșit al principiului estetic. Nu este vorba, o dată în plus, de o extincție a artei, ci de o saturație estetică. Cu Duchamp, banalitatea devine artă și aceasta, acum, în loc să-și mai inventeze o altă scenă, o scenă a iluziei, o scenă puternică, se mulțumește să pună stăpânire pe realitate. Problema (și de aceea există o neînțelegere cu profesioniștii artei și ai istoriei artei) nu este de a căuta o alternativă specifică în domeniul artei. Tema artei reprezintă o problemă locală. Ceea ce reproșez eu păzitorilor artei contemporane este faptul că încarnează un mediu autoreferențial, foarte narcisic, și se prevalează de la un statut imperisabil. Or, arta, ca și realitatea, este un concept care a fost construit și care poate fi, prin urmare, deconstruit. „Sfârșit” nu înseamnă că nu mai există nimic. Problema, aici ca și pretutindeni, este a ceea ce se află dincolo de acest sfârșit, întrebarea care se pune privește tipul de obiecte transestetice care ar putea să succeadă rupturii introduse de Duchamp, fără a recădea în nostalgia obiectului pierdut al picturii.

Arthur Danto nugândește departe de dvs, în După sfârșitul artei, el scrie așa: „... suntem față în față cu viitorul fără să dispunem de o poveste a prezentului. Trăim în ulteriorul unei povești care a ajuns la sfârșit, ți chiar dacă amintirea ei mai continuă, încă, să coloreze conștiința actuală, modul în care arta a devenit plurală după Cutia Brieri Io face tot mai evident faptul că marea istorie a artei occidentale îți pierde tot mai mult forța ți că nimic nu vine s-o înlocuiască. Și, după părerea

mea, nici nu există ceva care ar putea să o facă".
Ce părere aveți?

Problema este întrucâtva aceeași pentru istoria artei ca și pentru istoria propriu-zisă. Există artă în toate epocile, dar aceste epoci nu trăiesc sub dominația conceptului de istorie. Acesta a creat o continuitate care, la rândul ei, a dat naștere ideii de evoluție și de acumulare. Astăzi, noi ne pretindem epoca cea mai bogată din punct de vedere cultural, suntem calați pe cele douăzeci de secole ale muzeului imaginar. Există un efect de *trompe-l'oeil*, un efect de mistificare a istoriei artei în ea însăși, care își atribuie o dimensiune, o origine, un țel, în vreme ce arta nu ar putea avea așa ceva. Artă nu aparține istoriei artei. Când Bacon își pictează tablourile, el scapă de lume, scapă de orice referință și nu știe de ce le pictează. Nu se gândește la faptul că arta sa merită să fie comentată, o face în stare brută, singura care există este obsesia iluziei, a punerii în formă a iluziei.

Nu există excepție artistică și nici privilegiu al artei – nici măcar negative. Vreau să spun că dacă arta ar fi singura care ar avea de îndurat acest destin ironic al degradării moravurilor, acest destin ironic și funest al nulității, încă ar fi un privilegiu și o onoare. Dar și politicianul, și moralul, și filosoful, totul se îndreaptă spre cel mai mic numitor comun al nulității. Această echivalență nefericită ar trebui să ne consoleze, dar ea nu face, în fapt, decât să adauge insignifianței proprii artei faptul că aceasta nici măcar nu e singura care este insignifiantă. Și că ea nu dispune nici de

un privilegiu de esență și nici de unul de situație. Este tocmai ceea ce ea neagă, prevalându-se de o istorie panegirică reconstruită, toată, spre glorificarea ei (ca și cum toate culturile trecutului ar fi asudat pentru o cât mai mare glorie a artei), și de câteva excepții contemporane care se nesupun tocmai normei artei și a esteticului, pentru a-și afirma o predestinare fără nimic comun cu restul.

Arta e nulă sau ne-nulă? Este prea nulă pentru a fi cu adevărat superficială, și este prea superficială pentru a fi cu adevărat nulă.

Vă place Bacon?

Da, și regret toată zarva existentă, acum, în jurul lui, în convorbirile sale, Bacon vorbea despre senzații, tehnică, *savoir-faire*, nu-și comenta tablourile.

Dar despre comentariul lui Deleuze despre el, ce credeți?

E Deleuze. Bacon însuși a spus că nu se recunoaște în el. Prefer singularitatea lui Bacon, prefer să-l păstrez ca un eveniment pur. Toată adulația culturală din jurul său, ca și aceea pentru Van Gogh, toată această agitație funcționează ca un soi de control și de interdicție, simți asta chiar și fizic, în expoziții de pildă, unde impactul cultural de masă interzice privirea. Și nu este vorba atât de masa publicului – fenomen, în sine, patetic –, cât de faptul că arta însăși ajunge să facă masă, depășește pragul masei critice, dincolo de care nu mai ține de principiul estetic.

Semănați cu naratorul din Fructele de aur de Nathalie Sarnaute, nu puteți să faceți abstracție

de discuțiile și subdiscuțiile ce-i caracterizează pe snobii culturali care frecventează expozițiile...

Snobii culturali sunt, într-adevăr, legiune, dar complicitatea e colectivă. Există o refracție a efectului de cultură în toate moleculele corpului social. Diluare totală a bulionului de cultură. Fapt e că nu arta nu mai poate fi disociată, azi, de discurs și de comentariu. Artiștii au nevoie de ele. Și fie se duc să le caute în altă parte, fie le bricolează ei înșiși. Arta, o dată ruptă de un principiu viu al iluziei, a devenit, pe nesimțite, o idee. Și tocmai în jurul acestei idei despre artă, în jurul ideologiei cu privire la artă, a unei arte sortite ideilor sau condamnate unor forme revolute, dar care devin, pe nesimțite, idei, tocmai în jurul acestei referințe nepieritoare care a devenit arta ca idee se țese imensa conspirație colectivă, o simulare estetică de masă pe care, pentru a simplifica lucrurile, am numit-o complotul artei. Cred, însă, că acest complot există cu adevărat, în arta actuală (și nu mă refer doar la piața artei, ci și la valorile estetice ca atare), consider că există o complicitate rușinoasă, o complicitate sub forma „delictului de inițiere”. Te poți întreba cum pot toate aceste lucruri să continue să existe, dar se întâmplă la fel ca în toate comploturile care, în general, nu servesc la nimic. E la fel ca în cazul serviciilor secrete, a căror eficacitate e nulă, dar mitologia serviciului secret persistă cu voioșie. Tot așa, fantasma artei se perpetuează prin complicitatea tuturor. Dar, repet, arta nu este singura în cauză: la fel se întâmplă și cu istoria, cu scena politică – misterul

e al supraviețuirii, nu al dispariției lor.

Asta nu înseamnă că nu mai este posibil să ne lăsăm pradă regresiei, brutalității culorilor și formelor? D.H. Lawrence reflecta, la sfârșitul vieții, la ce ar putea să însemne o cultură solară, și mă gândesc la el deoarece condamnarea, de către dvs., a culturalului mă trimite în această direcție. Culturalul barează anumite procese regresive care pot, așa cum toată lumea știe, deveni progresive. Ne este tot mai greu să avem acces la ceea ce dvs. numiți „evenimentul pur”, la inocența privirii, la goliciunea despre care vorbea Gombrowicz. Culturalul înmoaie instinctele.

Culturalul ține de o tehnologie. Culturalul nu se compune numai din muzee și ministere, este un aparat de percepție și o tehnică mentală. A fost pierdută din vedere ideea că pictura s-a impus, în fond, ca un sistem de percepție. Arta este un artefact și, ca orice artefact, ea trebuie să poată fi pusă la îndoială, nu, însă, pentru a regăsi o natură, ci în numele unei iluzii mai puternice decât a ei, în fond, tocmai existența întregii acestei harababuri culturale constituie, în sine, un mister. Totul lasă impresia că poate (și trebuie) să dispară pe loc. Regresiunea despre care vorbeați ar reprezenta posibilitatea de a reveni la o formă de sălbăticie care să măture toată această suprastructură pentru a putea, în sfârșit, să ne întrebăm ce anume semnifică faptul de a face să apară și să dispară niște obiecte artificiale. Arta a pierdut noțiunea că reprezintă un artificiu, s-a naturalizat în epoca modernă în conformitate cu ideea rousseau-istă a existenței unui fundament

natural al omului, și că este de-ajuns să dai deoparte iluzia socială pentru a regăsi acest fundament. Astăzi, ea s-a metamorfozat în ideea existenței unei creativități naturale a omului, pe care este de-ajuns s-o resuscitezi. Toată lumea este capabilă să creeze, suntem, cu toții, niște creatori. Este o idee în același timp rousseau-istă și naturalistă. Chiar și principiul nostru de realitate se întemeiază pe aceeași idee, aceea că lumea are un fundament obiectiv și că este suficient să dai la o parte iluzia pentru a regăsi acest fundament. Chiar și știința participă la această obiectivitate naturalistă (cel puțin știința tradițională).

Apropo de naturalizarea artei amintită de dvs., Danto scrie undeva ceva apropiat, și anume că afirmația lui Joseph Beuys conform căreia toată lumea este un artistă reprezintă un corolar (sau un pendant) al egalitarismului generalizat al lui Warhol. E ca și cum istoria artei moderne ar fi o exemplificare a istoriei indivizilor moderni. „Tot așa cum istoria artei figurative tradiționale a Occidentului ar fi fost o exemplificare a afirmației conform căreia întreprinderile umane pot să înregistreze progrese reale”. Sunteți de acord cu această apropiere?

Da, există un fel de morală idealistă și egalitaristă a creativității, solidară cu aceea a interactivității și a democrației politice: ideea că fiecare dispune, în fond, de aceeași posibilitate de judecată ca oricare altul. Idee sancționată, de altfel, de o jurisdicție de drept: fiecare dispune de exercitarea legală a libertății sale. Nu există, însă,

niciun fel de jurisdicție de drept în treburile imaginare. Ce vrea să însemne sancționarea formelor și a inventării lor printr-o legalitate individuală? Nu cred că subiectul ca atare este responsabil de forme, ci doar de valori. Și există aici, în concepția noastră generală despre artă și cultură, o uriașă confuzie între forme și valori. Extinderea democrației, a principiului său legal și egalitar la universul formelor mi se pare de-a dreptul burlescă. Pretutindeni, drama este aceeași, în măsura în care sexul devine o valoare, el poate fi democratizat, liberalizat, moralizat. Pierzându-și, însă, întregul secret al seducției, care este o formă, un joc dual cu propriile sale reguli, care nu sunt câtuși de puțin democratice.

La originea acestor lucruri să se afle, cumva, principiul egalității condițiilor?

Din această perspectivă egalitară, fiecare obiect are dreptul să figureze în muzeu, sunt toate acolo, este democrația absolută, transfigurare a banalității. Warhol face, întrucâtva, același lucru: universalizează creația – ceea ce este un mod de a spune că nu mai există creatori. Faptul că toată lumea e creatoare produce, bineînțeles, indiferența. Warhol se joacă voit, conform unui baleiaj ofensiv, cu această indiferență, și spune: eu sunt o mașină. Creativitatea, prin chiar democratizarea ei, devină mașinică. Desacralizare radicală: același gest ca și la Duchamp.

Și atunci, ce se află dincolo de acest sfârșit, dincolo de aceste peripeții? Poate un univers de obiecte-fetiș, așa cum presimțea Caillois. Adică de obiecte care, asemeni fetișului, nu au referințe, nu

au sens, nu au o valoare culturală propriu-zisă. Obiecte aflate dincoace sau dincolo de estetic. Ne putem imagina o abundență sistematică de obiecte rituale, fetișiste, magice – de ordinul gadgetului universal, de ce nu? – sau pur tehnice, artizanat electronic sau multimediat, contrafacere totală a lumii în realitatea virtuală – ea însăși un imens gadget care va pune, dintr-odată, capăt imaginii, nu doar ca reprezentare, ci și ca iluzie alternativă, în fond, tot ce se fabrică azi e, poate, chiar așa ceva: un soi de obiecte fetișizate în transparența și insignifianța lor, lipsite de judecată de valoare, de referință și de istorie, substituabile unele altora, așa cum sunt, azi, majoritatea operelor de artă, într-un fel de generalitate și de mondializare a inspirației care conferă culturii o strălucire universală, de extensie maximă și de valoare nulă. Atunci, însă, când Warhol practică acest soi de promovare universală a artei, el o face cu o ironie feroce și pe baza unei lichidări fără drept de apel, cu totul diferită de democrația culturală aflată, azi, la ordinea zilei. Duchamp și Warhol au fost cei doi mari instigatori ai unei lichidări radicale. Dar tot ce-a fost lichidat renaște, azi, într-un spațiu muzeificat.

Există, cu toate acestea, anarhiști ai artei care scapă acestei banalizări... Pollock, de pildă.

Da, Pollock, dar mai ales Hopper: „Nu pictez o poveste, pictez lumina pe acest zid”. Și ideea abstractizării a fost un eveniment capital. Să deconstruiești obiectul, să-l reduci la elementele sale cele mai simple, la geometralul său, această abstractizare se află în directă continuare a

modernității. Paradoxul abstracționismului, și deci al avangardei artei moderne, este că, crezând că „eliberează” obiectul din constrângerile figurii pentru a-l reda jocului pur al formei, l-a legat de ideea unei structuri ascunse, a unei obiectivități mai riguroase, mai radicale decât aceea a asemănării. Ultraraționalist, el a vrut să înlăture masca asemănării pentru a accede la adevărul analitic al obiectului.

De altfel, întreaga mișcare, estetică și politică, a modernității merge în sensul acestui adevăr analitic. Or, adevărata miză este exact opusă: trebuie să străpungi identitatea pentru a scoate la iveală masca. Trebuie să străpungi adevărul pentru a face să apară iluzia și alteritatea secretă.

Mult mai subtil este jocul care ia realitatea drept mască, asemănarea drept capcană, și care se joacă cu iluzia prin chiar intermediul acestei asemănări, făcând-o mai minuțioasă, mai evidentă, prea asemănătoare pentru a fi și adevărată. Este secretul *trompe-l'œil*-ului, și, în general, al unei figurații mai presus de reprezentare, ca și al iluzoriei ei depășiri în abstracțiune, în care se epuizează arta modernă.

Abstractizarea constituie, astfel, faza finală a experimentării, care a durat atâta timp cât au existat forme și valori de deconstruit. Există, însă, și un dincolo de sfârșit. Dincolo de această deconstrucție a lumii intervin tot soiul de compromisuri, de revizuiți mai mult sau mai puțin sfâșietoare, de reconcilieri, încă din anii '20, tot ceea ce, astăzi, renaște sub sigla postmodernului

este deja prezent, pe baza unei împliniri definitive, adică a abstractizării realizate. Reconversie care antrenează întoarcerea, în dezordine, și fără niciun fel de necesitate estetică, a tuturor formelor și figurilor care au fost deconstruite, înghițire la loc, reabilitare, pocăință – recurențe și reciclări. Tot ce-a dispărut reapare. Dar nu mai are același sens, și nu mai ține de aventura estetică. Ne aflăm în ordinea unui fetișism ce nu mai sfârșește, dat fiind că se află în urma noastră. După mișcarea progresivă, aceasta este mișcarea recesivă a modernității. După mișcarea analitică și dinamică, aceasta este mișcarea ironică și postumă. Viața, cum spune Hegel, mișcătoare prin ea însăși, a deja-mort-ului. Toate acestea țin, însă, să treacă, încă, drept artă, având muzeele și celelalte instituții paralele drept *funeral home*.

Arta ca atare, în impulsul ei de a inventa o altă scenă decât realul, nu se amestecă cu niciun adevăr analitic. Dar imediat ce se amestecă, ea devine oglinda acestei realități spulberate, aleatorii, reflexul deșeurii și al banalității. Astfel, în expoziția dedicată informului la Beaubourg erau oferite privirii culori și deșeuri, dar pretutindeni și de jur-împrejur informul poate fi văzut de o sută de ori mai bine și într-un mod mult mai spectaculos decât acele obiecte oferite ca embleme. Acele obiecte muzeale nu erau decât niște relicve ale lumii actuale cărora li se conferise o aură artificială. Informul este peste tot, mai puțin, la limită, într-o astfel de operațiune, în care apar mai întâi obiectele informe, apoi organizatorii expoziției care îți prezintă informul

într-un mod formal și, în sfârșit, o conferință, în care profesioniștii vin să explice publicului cum stau lucrurile cu informul, situație ea însăși cât se poate de formală, în care publicul sfârșește total dezinformat, lată, deci, cel puțin trei niveluri la care poate fi citit edificiul culturii. Greva curățeniei la Beaubourg a fost de același ordin. Prin această grevă, Centrul, emblemă a culturii, s-a transformat în deșeu, în vreme ce, înăuntrul lui, în cadrul unei expoziții dedicate deșeului, detritusurile deveneau cultură.

Aș vrea să discutăm puțin despre cinema. Cu ocazia manifestărilor dedicate centenarului, Godard a declarat că această comemorare „rememora onorurile, în loc să onoreze memoria”, ceea ce era un mod de a ironiza comemorările, dar care nu spunea prin ce anume a evoluat, până azi, cinematograful, despre care Bazin spunea că este o artă populară, iar Gilles Deleuze că este gândire cu drepturi depline, ceea ce, la undui, nu spune ce poate să mai fie imaginea-mișcare la o sută de ani de la apariție. Care este punctul dvs, de vedere despre acest subiect? Cum vedeți viitorul cinematografului?

Tendința pare, și aici, ireversibilă, și anume în direcția unei dispariții a magiei cinematografice. Este limpede că cinematograful n-a făcut decât să parcurgă o curbă spre un realism tot mai mare, curbă care va ajunge până la imaginile de sinteză, dar care începe deja odată cu apariția culorii, a reliefului, odată cu cinematograful de înaltă tehnicitate, care și el domină, deja, realitatea, sau hiperrealitatea lumii,

și a reușit să extragă din ea întreaga gamă de efecte speciale. Există și excepții, Warhol, Altman, Godard, Antonioni, cei care au reușit să retraseze, cu ajutorul imaginii, insignifianța lumii, adică, până la urmă, inocența ei, și să contribuie la această insignifianță prin imaginile lor.

Ați putea merge până la a spune că cinematograful n-a fost decât o paranteză?

Cinematograful, după părerea mea, a căzut într-un soi de resentiment față de propria-i cultură și față de propria-i istorie, într-un joc al performanței vecin cu deriziunea. Nu mai crede în ele, chiar dacă dispune de posibilități, tehnice și estetice, infinite – sau poate tocmai de aceea. Toate aceste filme pline de efecte speciale constituie mai curând fantasma mașinii însăși – mașină celibatară cu tehnicități multiple. Promisiunea cinematografului despre care vorbiți dvs. n-a rămas ce a fost. Era, poate, o promisiune făcută pentru a nu fi împlinită, sau, cine știe, împlinită mai mult decât se sperase. Toate promisiunile modernității sunt, de altfel, de acest fel: ele au fost, din acest punct de vedere, împlinite, dar noi bântuim, asemeni unor fantome sau unor figuranți, o lume care nu mai poate altceva decât să-și repete la nesfârșit propriu-i dispozitiv.

Nu credeți, așadar, că iluzia cinematografică pierdută va mai putea fi regăsită! În Krisis din noiembrie 1996, dvs, scrieți: Totul pare a fi programat pentru a-l deziluziona pe spectator, căruia nu-i mai este lăsată posibilitatea altei constatări decât că acest exces de cinema pune

capăt oricărei iluzii cinematografice...

Majoritatea filmelor actuale dovedesc, într-adevăr, prin deriva sangvinolentă a conținuturilor, sărăcia narațiunilor și tehnologia lor artificioasă, un extraordinar dispreț al cineastilor față de propriul lor instrument și față de propria lor meserie, un dispreț suveran față de imaginea ca atare, care este prostituată pe altarul celui mai mărunț efect special, și, prin urmare, față de spectator, chemat să figureze ca *voyeur* neputincios al acestei prostituiri de imagini, al acestei promiscuități a tuturor formelor sub alibiul violenței. În fapt, nicio violență reală în aceste filme, nimic dintr-un teatru al cruzimii – numai o ironie de nivel secund, clipitul citațional din ochi, care nici măcar nu mai ține de cultura cinematografică, ci de resentimentul față de sine al acestei culturi care nu reușește, tocmai, să ia sfârșit, și se degradează la infinit – această degradare fiind ridicată la rangul de marfă estetică și spirituală, amară și desuetă, pe care o consumăm sub denumirea de artă, cu aceeași complicitate vicleană cu care savurăm și degradarea clasei politice. Sabotarea imaginii de către profesioniștii imaginii se întâlnește cu sabotarea politicului de către politicienii înșiși.

Vedere imposibil de obținut.

SAU INCERTITUDINEA DEFINITIVĂ A GÂNDIRII

Ceea ce, în obiect, este ireductibil la subiect.

Ceea ce, în subiect, este ireductibil la el însuși, la conceptele și formulele care-l analizează, și cu ajutorul cărora el se analizează pe sine.

Ceea ce, în cadrul schimbului, este ireductibil la legea echivalenței.

Ceea ce, în social, este ireductibil la socialul însuși (partea blestemată, masa critică).

Ceea ce, în istorie, este ireductibil la istorie: evenimentul.

Ceea ce în sexualitate este ireductibil la sex: seducția.

Să traversezi toate disciplinele pentru a ajunge la enigma obiectului lor. Să te folosești de ele în mod transversal, aluziv, metaforic, eliptic, ironic – nici realist, nici obiectiv, nici metodic, nici referențial. Analiza nu este ea însăși o parodie a obiectului ei? Dar nici acesta nu este suportul orb al interpretării. E lucrul de care am putea să ne debarasăm o dată ce și-ar dezvălui sensul. Ceva, în el, își râde de noi și de analizele noastre.

Care este, atunci, obsesia, mobilul secret, finalitatea fără scop a acestei înlănțuiri? Găsirea punctului ireductibil care să ofere o vedere imposibil de obținut asupra lumii.

Toate disciplinele au tendința de a-și vedea obiectul dispărând. Nu există mai mult adevăr al antropologiei decât al societăților primitive, ci doar actuala revoluție a întregii noastre logici sociale, prin intermediul imaginației cu privire la sălbatic, a cărei alteritate radicală depășește cu mult logica realistă a științelor umane. Veracitatea socialului este aceea a punctului crucial în care el devine un fenomen exponențial, în care atinge punctul critic al imposibilității de a mai reveni, atunci când dispare în mase, sau, dimpotrivă, arde într-o incandescență simbolică și în sfidarea față

de propriile-i valori. La fel este și veracitatea analizei. Oricum, în momentul în care sociologia va fi enunțat, în sfârșit, câteva propoziții adevărate despre social, societatea va fi dispărut demult. Ea este deja pe cale de dispariție. Doar metalimbajul sociologic îi mai păstrează memoria-fosilă.

Voința umană însăși devine translucidă. Fiecare dintre acțiunile noastre se află în același stadiu eratic ca și particula microscopică, nu i se mai pot evalua în același timp și scopul, și mijloacele. Nu se poate calcula în același timp prețul unei vieți umane și valoarea ei statistică. Așa cum nu se poate calcula simultan viteza și poziția unei particule, tot așa nu se poate evalua în același timp evenimentul real și semnificația lui mobilă în informație, nici distinge, în cutare proces complex, cauza de efect, nici deosebi teroristul de ostatic în sindromul Stockholm, nici virusul de celulă în simbioza lor mortală – și nici subiectul de obiect în experimentarea microfizică.

Or, dacă noi nu putem să surprindem deopotrivă geneza și singularitatea evenimentului, aparența lucrurilor și sensul lor – din două, una: fie stăpânim sensul, și aparențele ne scapă, fie sensul ne scapă, și aparențele scapă. Prin chiar jocul acestei incertitudini, lucrurile se îndepărtează tot mai mult de sensul lor, și chiar, fără doar și poate, unele de altele – lumea accentuându-și fuga în straniețate și vid.

Stadiu meteorologic al economicului, al politicului, al socialului, al esteticului. Semn meteorologic al incertitudinii.

Stadiu cosmopolit, imediat internațional, al singurelor evenimente posibile.

Stadiu viral, fractal, al insolidității tuturor lucrurilor, care se împrăștie într-un spațiu secret depolarizat. Nimic nu mai are funcția de a semnifica, ci pe aceea de a umple spațiul gol al limbajului, devenit locul aleatoriu al tuturor promiscuităților, locul de indistinție și de obscenitate al formulei. Nimic, nici măcar ideile nu se mai confruntă. Toate lucrurile își eliberează forțele repulsive. Stadiu al reacției în lanț, al cărei prototip rămâne aceea a energiei atomice. Abreacția nucleară, din care derivă aceea a informației, transferă toate procesele într-o dimensiune care nu are nimic comun cu istoria. Peste tot, eliberarea declanșează procese exponențiale, total diferite de echilibrele simbolice. Toate funcțiile încetează a mai fi comparative sau superlative, și devin exponențiale, depășindu-și scopul și măsura. Intră într-o fază interminabilă – excrescență sau comă depășită. Pretutindeni, eliberarea antrenează o fuziune, urmată de o suprafuziune a energiilor.

În această înaintare către fenomenele extreme se prăbușesc toate utopiile legate de diversele discipline (căci fiecare dintre ele secretă o metodă și o utopie). S-a zis cu subversiunea politică, cu „eliberarea” de dorință sau de inconștient, nicio ipostaziere a semnificantului și nici măcar leitmotivul utopic al alienării asortate cu o subiectivitate radicală. Sfârșit al metalimbajului, sfârșit al metafizicii în beneficiul semnului pur, al evenimentului pur. Căci totul e

realizat, la sfârșit nu se mai află nimic, totul este deja aici, adică dincolo de sfârșit.

Singura strategie fatală: aflarea ireductibilul punct orb, tangențial, potențial, de reversie a tuturor acestor sisteme. Și, pentru aceasta: analiza să devină ea însăși obiect, obiect material, eveniment material al limbajului – și să devină astfel în mod ironic. Să reținem efectul de tăcere, de șiretenie, de non-sens ireductibil propriu obiectului. Să ținem seama de ironia obiectivă, a lumii, niciodată de a noastră înșine.

Nu mai este umanul cel care gândește lumea. Inumanul e, azi, cel care ne gândește. Și aceasta câtuși de puțin metaforic, ci printr-un soi de omologie virală, prin infiltrarea directă a unei gândiri virale, contaminante, virtuale, inumane. Suntem obiectele-fetiș ale unei gândiri care nu mai este a noastră, sau care este excrescența incontrollabilă a acesteia. Nu mai putem să ne surprindem pe noi înșine decât dintr-un punct omega exterior umanului, plecând de la obiecte cu mult mai îndepărtate, mai stranii decât cele ale științelor noastre, purtătoare ale unei incertitudini radicale și cărora noi nu mai putem să le impunem perspectivele noastre, plecând de la niște obiecte devenite, pentru noi, niște ciudați atractori... Perspectivă, până la urmă, eroică – gândirea alegând calea renunțării decât să-și abolească conceptul realizându-l. Gândire criminală care, enunțând răul, iluzia, seducția, dublul joc și caracterul ireconciliabil al forțelor care-și împart lumea „reală”, se opune, prin chiar acest fapt, crimei perfecte pe care o reprezintă

întreprinderea de împăcare necondiționată a lumii. Gândire care se învecinează cu impostura – asemeni adevărului, veșnic acoperit, cum se știe, deci el însuși o veșnică impostură.

„Să nu crezi că adevărul rămâne adevăr atunci când îi ridici vălul” – deci adevărul nu are o existență nudă.

Să nu crezi că realul rămâne real când ai izgonit din el iluzia – deci realul nu are o realitate obiectivă.

Cuprins

Destinul valorii

CARTEA ÎNTÂI De ce (nu) există nimic mai curând decât ceva?

Capitolul I Sfârșit de partidă

Capitolul II „O lume în plus”.

Capitolul III Marele joc

Capitolul IV Considerații actuale

CARTEA A DOUA în căutarea formelor pierdute

Capitolul I America, America

Capitolul II „fotografia este ceva foarte frumos, dar acest lucru nu trebuie spus”.

Capitolul III Copilăria artei

Vedere imposibil de obținut, sau incertitudinea demnă a gândirii...